

دراسة
لجمهورية
أفلاطون

بقلم
الدكتور فؤاد زكريا



دراسة لجمهورية أفلاطون

تأليف: الدكتور فتواد شركريا

أستاذ الفلسفة المساعد
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

وزارة الثقافة

مؤسسة التاليف والنشر

دار الكتاب العربي

القاهرة - ١٩٦٧

تصدير :

« عاش افلاطون في عصر تدهورت فيه دولة المدينة city-state . وكان المجد الذي اكتسبته اليونان بعد انتصارها على بلاد الفرس قد ذوى قبل أن يولد بوقت طويل . ولقد كان شعوره بأخفاق الروح اليونانية أقوى من شعور جميع معاصريه . . وكانت حياته ، مثل حياتنا ، تقع في نهاية عصر من التوسع ؛ فقد كان في الخامسة والعشرين عندما انتهت الحرب الكبرى بين أثينا واسبرطة بهزيمة مواطنيه والذلال لهم ؛ وتداعت أمام عينيه الامبراطورية الاثينية ، وأدرك أن المهمة الحقيقية ليست إعادة بناء أثينا ، وإنما انقاذ اليونان . ولكي يتحقق هذا الغرض ، كان لابد من تحليل متعمق لدولة المدينة ولطبيعة الانسان . .

« ولقد ظل الفيلسوف دهورا طويلة يعد مفكرا « أكاديميا » ، وحالما أو متاملا بعيدا عن الخلافات التافهة التي يصطرح بها عالم الحياة اليومية ؛ وكان من المحتم أن يصور افلاطون على أنه فيلسوف من هذا النوع . أما اليوم ، عندما وصلت حضارتنا الى أزمة مشابهة لتلك التي عاش فيها افلاطون ، فإن في وسعنا أن نراه كما كان على حقيقته - أعني مثاليا أخفق في تطبيق أفكاره عمليا ، ومصلحا ثوريا لم يستطع أن يهتدى الى أساس سياسي لاصلاحاته » .

بهذه الكلمات أكد المفكر والسياسي العمالي الانجليزي المشهور ، ريتشارد كروسمان (١) ، أهمية دراسة افلاطون بالنسبة الى عالمنا الحاضر ، وأوضح أن البحث المقارن بين العصر الذي عاش فيه افلاطون ، وبين عصرنا هذا - وكليهما كان عصر انهيار لقيم قديمة وبحث عن قيم جديدة - هو أفضل وسيلة تتيج لنا استيعاب آراء هذا المفكر الذي يفصلنا عنه ثلاثة وعشرون قرنا من الزمان .

وإننا من المؤمنين بأنه لا مفر لنا ، عند دراسة مفكر مثل افلاطون ، من أن نتذكر ، ونحن نبخسه ، أننا نعيش في القرن العشرين ، ونضع نصب

(١) R.H.S. Crossman : Plato Today. Allen and Unwin (Revised ed.)

1959. P. 16-17.

اعيننا مختلف مواقف الانسان المعاصر ، ونسترشد بها في محاولة تفسيرنا
لواقف الانسان اليوناني في ذلك العصر . ومع ذلك فاني اود ان اتساءل :
هل ينبغي اتباع هذا المنهج لان عصرنا - كما قال كروسمان - عصر مغيب
للآمال ، وعصر قيم منهارة ، كما كان عصر افلاطون ؟ وهل يكون الأساس
الوحيد للشعور بالتآلف والتقارب والتفاهم بيننا وبين هذا المفكر اليوناني
القديم ، هو اننا نشترك معه في كوننا ابناء ازمة العصر او عصر الأزمة
الذي نعيش فيه ؟

في اعتقادي ان من الأمور المشكوك فيها الى حد بعيد ان يكون هناك
مفكر لم يعيش في عصر أزمة ، او على الأقل لم يشعر بان عصره متنازم الى
حد يفوق سائر العصور السابقة عليه ، ولو اعمت الفكر في كتابات اى
مفكر تقرا له ، لو جدته يؤكد - حالما يتأمل احوال عصره - انه يعيش
في عصر أزمة او في مرحلة انتقال اساسية . ومن الصعيب ان ننكر
عليه هذا الشعور . ألم يكن ارسطو بدوره يعيش في عصر أزمة - اعني تلك
التي سبقت مباشرة توسع الاسكندر الأكبر وتكوين امبراطوريته
الشاسعة ؟ وماذا نقول عن افلوطين ، ونهاية العالم القديم ؟ او عن
ديكارت ، وبداية العصر الحديث ؟ وماذا نسمى عصر « كانت » ، بما فيه
من انتقال حاسم الى عهد حضارى جديد ؟ وكيف نصف عصر بعث الأمة
الألمانية ايام فشته وهيغل ؟ اما في هذا القرن ، فان لنا ان نتساءل :
ألم تكن السنوات الأولى أزمة - اعني أزمة فكرية انهارت فيها نظم الفيزياء
السائدة حتى ذلك الحين ، وتولدت فيها عن التحليل النفسى نظرة جديدة
الى الانسان ، وبدأت الاتجاهات الجديدة في الفن والأدب تشق لنفسها
طريقا رائدا ؟ ألم تكن الحرب العالمية الأولى أزمة ؟ ألم يمر العالم بأزمة
فكرية في العشرينات ، وبأزمة اقتصادية (وعقلية) في الثلاثينات ؟ وماذا
كانت الحرب العالمية الثانية ؟ وماذا نسمى فترة ما بعد الحرب ، بقتابهاا
النرية وما يعانيه الانسان فيها من توتر لا ينقطع ؟

ليس لكل مفكر عاش في احدى هذه الفترات كل الحق في ان يعد
نفسه ، او يعده من يكتبون عنه ، ابنا لأزمة العصر ؟ انى اكاد اجزم بان
مفكر العصور الوسطى - وهى أبدا العصور تحولا واقربها الى طابع
الركود والاستقرار الرتيب - لو كان قد وصف العالم المعاصر له لا فاته
ان يتحدث عن « أزمة العصر » وعن التحول الحاسم الذى يمر على العالم
في أيامه !

اما نحن فقد يبدو لنا اننا في عصر انتقال فاصل ، وقد تبرر الشواهد
كلها هذا الاعتقاد . السنا نشهد في أيامنا هذه دراما هائلة يتصارع فيها

الحرب مع السلام ، ويتنازع فيها السيطرة على العالم نظامان اقتصاديان وحضاريان لا مجال للتوفيق بينهما ؟ ومع ذلك فقد تبدو « أزمنا » هذه في المستقبل شيئا هينا حين يمر الانسان بفترة انتقال من الحياة على الأرض الى الحياة على كواكب أخرى مثلا !

واذن ، فالحديث عن أزمة العصر يبدو أمرا ملازما للانسان في كل عصوره ، ولا سيما المفكرين الذين هم أكثر الناس حساسية لما يطرا على عالمهم من التغيرات . ويبدو أن لدى كل انسان نزوعا طبيعيا الى أن ينظر الى عصره على أنه يمثل قمة ، أو مفترق حاسم للطرق - وبالتالي فليس لأي مفكر مزيد من الحق في هذا الصدد عما لأي مفكر آخر .



واذن ، فنحن حين ندرس افلاطون وفي ذهننا هذا العصر الذي نعيش فيه ، لا نفعل ذلك لأن أوجه الشبه بين عصرنا وعصره تفوق ما يوجد بين عصرنا وأي عصر آخر ، بل ينبغي أن تكون الأسباب أعمق من ذلك .

إننا نود أن ندرس افلاطون بوصفنا إنسانا نعيش في القرن العشرين . ونحن نعلم عن يقين أن الفأريء المتمسك بالتراث الفلسفي في صسورته الخالصة لابد أن يتور على من يتبع مثل هذا المنهج ، مترضا عليه بقوله : أنك تقرأ في كتابات رجل عاش منذ أكثر من ألفي عام مشاكل الخاصة ، ومشاكل عصره أنت ! ومع ذلك فنحن نعتقد أن المتمسكين بالتراث الفلسفي الخالص يشتركون معنا بدورهم في هذا « الائم » ، وأن كل تفسير فلسفي ، للمفكرين القدماء بوجه خاص ، لابد أن يكون تفسيرا « عصريا » ، مهما كانت قوة النزعة « السلفية » لدى صاحب هذا التفسير ، ومهما كانت الاعتبارات العصرية بعيدة عن ذهنه .

ذلك لأن النص الفلسفي العظيم ، كمحاورات افلاطون ، وكمحاورة « الجمهورية » بوجه خاص ، تراكم تفسيراته عبر العصور ، ويتعاقب المفكرون الشارحون له طوال قرون عديدة ، كل يحاول اضافة شيء جديد الى فهمه للنص ، وكل يدخل في معارك جانبية مع غيره من الشراح ، الى جانب معركته الرئيسية مع النص نفسه . وطوال تراكم التفسيرات وتعاقب الشراح هذا ، يسبح العقل البشري في اتجاه مزدوج : فهو يظن نفسه - بمعنى معين - أكثر اقترابا من النص ، لأن كل عصر جديد يهتدي في النص الى شيء لم يهتد اليه السابقون ، ولكنه في الوقت ذاته - وبمعنى أهم - يزداد تباعدا عن الأصل ، لأن البحث المستمر عن عناصر جديدة ، وما يسميه الشراح « بالتعمق » المتزايد في فهم النص ، يقيف بلا شك

عناصر جديدة لم تكن تخطر للمفكر الأصلي على بال . وحين يكون الأمر متعلقا بنص اقتضى على عهد تأليفه أكثر من ألفي عام ، حفلت كلها بالتفسيرات والشروح ، فإنا نستطيع أن نكون على ثقة من أن مجرد اقتضاء الزمان هو ذاته عامل لا يتيح للمفسر ، مهما حاول أن يكون « موضوعيا » أو متمسكا بالتراث ، أن يبعث أفكار المؤلف الأصلية ، في صورتها الخالصة . وكلما مضى بنا الزمان ، ازداد هذا التباعد الناتج عن آلية التقادم وحسدها .

والحق أننا لو تصورنا افلاطون وقد بعث حيا في أيامنا هذه ، فانه قطعاً لن يستطيع أن يتعرف على نفسه من خلال كل ما يكتب عنه : لا في مؤلفات أولئك الذين يعترفون صراحة بأنهم يفسرونه تفسيراً حديثاً ، فحسب ، بل في مؤلفات من يعلنون أنهم متمسكون بالتراث ومحافظون عليه أيضاً : ذلك لأن نفس تراكم التراث طوال هذه القرون يؤدي حتماً إلى تباعده تماماً عن الأصل .

فهل يظن أحد أن افلاطون يستطيع أن يهتدى إلى صورته الحقيقية منعكسة في بحث مثل « تعريف الوجود وطبيعة المثل في محاضرة السفسطائي » لشارح متمسك بالتراث مثل « أوجست ديبس » (١) ؟ وهل تراه يقبل أن يتبنى تلك الشروح المظلمة التعقيد ، التي فسرت بها بعض عباراته المتعلقة بالرياضيات في بحوث أو مؤلفات كاملة ؟

انني لا أحدث الآن بطبيعة الحال عن ذلك النوع من الأبحاث الذي يمثله مقال « نظرية الحقيقة عند افلاطون » لهيدجر مثلاً . فهذا نوع يعترف فيه الباحث صراحة بأنه يعرض آراءه الخاصة من خلال مفاهيم معينة عند افلاطون . ولكنني أخشى أن أقول أننا جميعاً نفعل مثل جميعنا ، مع اختلاف في درجة الوعي بما نفعل . وأخشى أن أقول أننا جميعاً نكتب عنه على نحو سيئكره هو ذاته علينا لو قدر له أن يطلع على ما نكتب . فحين يصل الأمر إلى حد التحليل والتشريح الدقيق - في أبحاث ووربما كتب كاملة - لمصطلح واحد أو لصورة مجازية واحدة ، وربما كانت قد وردت عرضاً في الكتابات الأصلية ، فعندئذ نستطيع أن نذكر أننا إنما نتحدث عن أنفسنا ولكن دون وعي ، وأن افلاطون نفسه قد يكون أبسط من هذا بكثير ، وأن لمئات الأبحاث والمقالات والكتب

(١) A. Diès : La définition de l'être et la nature des idées dans le "Sophiste" de Platon, Paris (Vrin) 1932

والرسائل الجامعة التي يصف فيها العقل البشرى الى التراث الافلاطوني في عصرنا هذا كل عام ، انما هي في الواقع انعكاس لأفكار العصر وتعبير عن درجة تعقده الخاصة ، وليست بأية حال مجرد شرح أمين لنص قديم .

هذا الحكم لا يصديق بطبيعة الحال على كتابات افلاطون وحدها ، وانما يصديق ايضا على كل نص تشرحه وتفسره وتعلق عليه عصور مختلفة ، يجد كل منها فيه مرآة لنفسه في النص ، ويفكر في ذاته من خلاله . فهل نستطيع ، مثلا ، ان نصف كتابات اللاهوتيين المعاصرين في اوربنا الغربية ، مثل كارل بارت (K. Barth) او بول تليش (P. Tillich) ، بانها تتعلق حقا بالتعاليم التي دعا اليها يسوع المسيح منذ ألفي عام ؟ ألم يؤد تراثهم الشروح في اجيال متعاقبة ، يحيا كل منها في ظروفه الثقافية الخاصة ، الى الابتعاد عن الاصل الى حد تصبح معه تلك الأفكار معاصرة بالفعل ؟

واذن ، فنحن جميعا نخرج بالنصوص القديمة عن اصولها ، ونحن جميعا نعيد تفسيرها في ضوء العصر الذي نحيا فيه ، او على الاصح نفسر انفسنا من خلالها . ولو زعم احد - في عصر متأخر - انه هو الذي يفسر النص القديم تفسيراً مستمداً من روحه الاصلية ، لكان ذلك امراً مخالفاً لطباع الأشياء . ولو حللنا موقف مثل هذا الشارح بدقة ، لوجدنا ان كل ما بينه وبين الآخرين من فارق هو انه اقل وعياً منهم بما يفعل فعسب .

والحق اننا لو آمننا الفكر في هذه الظاهرة لا وجدناها بالامر المستغرب . ذلك لأن كل عصر لا يستطيع ان يكتب الانفسه . وهو قطعاً يتجه بنظره الى الحاضر ، ولا يعقل ان تتصوره مستهدفا القدماء فيما يكتب ، حتى لو كان الغرض الصريح من كتابته هو مجرد شرح آراء القدماء . والواقع ان بين عقل الانسان وبين معدته شبيهاً أساسياً واحداً على الأقل : هو انه يحيل كل ما يتلقاه الى شيء ينتمي الى طبيعته الخاصة ، ويستبعد تلقائياً كل ما لا يستطيع ان يحوله على هذا النحو . ومن هنا فان اشد الناس رغبة في التمسك بالتراث لابد ان يحول هذا التراث ، عن وعي أو دون وعي ، الى قوة حية يستعين بها في مواجهة مشكلاته الخاصة . وليس معنى ذلك ان الموضوعية مستحيلة ، واننا ينبغي ان نكون دائماً « مفرضين » في مواجهة القدماء ، وان الباحث الذي يهتم بالتراث في تفسيراته يتساوى مع ذلك الذي لا يبذل أى جهد لفهمه . فالظاهرة التي نشير اليها هنا سابقة على الكونانية ، وهي متعلقة بطبيعة عقلنا ذاته ، التي تقضى عليه بان يتمثل

القديم ويهضمه ويحيله الى عصارة يمكن ان تندمج في كيانه وتساعد على نموه . اما مسألة الموضوعية ، فتاتي بعد ذلك ، او على مستوى يلي هذا المستوى الاول .

واذن ، فنحن حين نفهم النص القديم بوصفنا اناسا نعيش في فترة معينة من القرن العشرين ، فلن يكون ذلك مظهر ضعف ، بل ربما كان علامة قوة . ذلك لاننا اولاً لن نستطيع - كما قلنا - ان نتأمل القديم باعين القدماء ، او ان نعيش مع النص الغابر كما كان يعيش معه اهله ، ولاننا ثانياً نجعل من القديم - باستخدام هذا المنهج - قوة نثرى بها حيانا الروحية .

واذن ، فلنبذل كل ما في استطاعتنا من جهد لكي نحترم المنطق الداخلي ، والظروف الخاصة ، للنص القديم . ولكن لتتذكر خلال ذلك كله اننا محدثون نمالغ نصاً قديماً ، ولنعترف بذلك عن وعي وبلا خجل ، اذ ان مثل هذا الاعتراف ، حين يكون متعلقاً بامر لا مفر منه ، او بظاهرة تحتمها طابع الأشياء ، افضل بكثير من الترفع والانتكار ، والاصرار على منح انفسنا قدرة لا سبيل لنا الى اكتسابها .



ان ما قلناه حتى الآن يصدق على كل نص قديم تداولته ايدي الشراح في عصور مختلفة . غير ان محاوره « الجمهورية » لافلاطون تتميز ، من بين النصوص القديمة ، بخصائص فريدة تؤدي - في حالتها الخاصة - الى زيادة الموقف تعقيداً . فهذه المحاوره ليست مجرد نص قديم فحسب ، وانما هي تراث كامل . انها قد اندمجت في الحضارة الغربية ، واصبحت دعامة اساسية من دعائمها ، الى حد لم يعد من السهل معه ان يتناولها المرء بالدراسة بوصفها نصاً مستقلاً ، اذ انه سيجد نفسه حتماً يواجه مشكلة التراث الغربي الفكري كله وهو يخلل هذا النص الواحد . ويزداد الامر تعقيداً اذا وضعنا في اعتبارنا حقيقة اخرى ، هي مدى سيطرة الحضارة الغربية على العالم الحديث - وهي سيطرة تعبر عن امر واقع ، بغض النظر عن كونها مقبولة او مكروهة . ففي هذه الحالة يتضح لنا ان قدرنا غير قليل من تعاليم « الجمهورية » قد تغلغل في حياة الانسان منذ عصور طويلة الى حد يصعب معه الوقوف ازاء هذا النص موقف النقد الواضح ، الا اذا كنا على استعداد لنقد تراث حضارى كامل ، قد تكون نحن انفسنا متأثرين به الى حد غير قليل .

ومن المؤكد ان من اهم العوامل التي ساعدت على اندماج الافلاطونية ،

كما تتمثل في محاورة « الجمهورية » خاصة ، في التراث الغربي بأكمله ، سهولة التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية ، ولا سيما في المسيحية - حتى أن بعض المفكرين تصوروا افلاطون « مسيحيا قبل المسيح » . ومعنى ذلك أن الحدود الفاصلة بين الافلاطونية وبين التعاليم الدينية أصبحت غير واضحة على الإطلاق . وكان من نتيجة هذا الاندماج أن اكتسبت الافلاطونية نوعا من « القداسة » وأحييت شخصية افلاطون ذاتها بهالة من التبجيل والتوقير ، وأسقطت عليها ألوان من المشاعر والانفعالات الدينية .

على أن البحث التزيه كليل بأن يفتح الكثيرين بأن صفة « افلاطون الألهي » ليست الا أسطورة نسجت خلال تاريخ طويل من التفكير المفرض . فالارتباط - العقلي والنفسي - بين افلاطون وبين الأديان قد أدى بالشرح الى تصويره في صورة الإنسان القديس ، والمفكر الذي لا يمكن أن يزل . وترتب على ذلك أن كانت تبذل محاولات دائمة لتبرير كل خطأ يقع فيه ، سواء في مجال التفكير النظري وفي المجال العملي . ولا جدال في أنه مما يزيد التفسير تعقيدا أن يبداه المفسر وفي ذهنه أن افلاطون لا يمكن أن يرتكب أي خطأ ، فيعمل على تلويل المبررات الواضحة وقلب المعاني الظاهرة على النحو الكليل بالاحتفاظ لافلاطون بهالة القداسة المحيطة به .

ومن الحقائق الواضحة أن الإيمان المفرط بمفكر من المفكرين أو بنص من النصوص يخفي عن الأعين كثيرا من العيوب التي كان من الممكن أن تظهر واضحة لولا هذا الإيمان . وعندما يكون النص قديما قدم معاورات افلاطون ، ومتاصلا في أذهان الناس تأصل محاورة « الجمهورية » على التخصيص ، فإن ادراكه العيوب يزداد صعوبة الى حد بعيد ، كما أن التنبيه الى هذه العيوب يعد - في الأوساط التي يسودها الإيمان بهذا النص - مخاطرة لا تحمد عقباها . ومع ذلك فقد وجه افلاطون في آن آخر من ينهون الى عيوبه ، ومن يتحملون مسؤولية الوقوف في وجه سلطته الطاغية . وبلغ الأمر ببعض هؤلاء حد تصيد الأخطاء في كتاباته وتجاهل كل عنصر ايجابي فيها ، حتى أن مؤرخ العلم الكبير « جورج سارتون » يعد أن قانون بين المذاهب الزائفة التي ظلت تكال لافلاطون ، والإفترافات الباطلة التي دأب المفكرون الغربيون على توجيهها الى فيلسوف تزيه مثل ابن رشد ، يدعونا الى أن نعامل افلاطون كما أراد افلاطون ذاته أن نعامل الشاعر هوميروس : فنكال رأسه بالفار ، ونظره من الدوة ! (١)

(١) George Sarton : A History of Science. Harvard University Press,

ولكننا لا نود أن نذهب في انتقاد افلاطون الى حد الدعوة الى طرده من الدولة ، لسبب بسيط هو أنه اذا كانت الدولة المقصودة هي دولة الفلسفة ، فان نفوذ افلاطون فيها اقوى من ان يتمكن أحد من طرده ، بل ان دعائم هذه الدولة ذاتها قد شيدت على اكتشافه - وهي حقيقة لا سبيل الى انكارها حتى لو كنا نؤمن بان هذه الدعائم مختلفة او بانها شوهت البناء بأكمله .

واذن فافلاطون وجد في عالم الفلسفة ليعنى . غير ان الصورة التي ينبغي ان تكونها عنه ينبغي ان تكون صورة مفكر لا قديس - بل صورة مفكر وقع في اخطاء نظرية وعملية كثيرة ، وكان مسئولاً الى حد بعيد عن كثير من الاتهامات التي توجه الى الفلسفة ، والتي نسيء الى سمعتها في اذهان غير المشتغلين بها ، ولا سيما العلماء . وسوف نحاول في هذه الدراسة ان نعرض افلاطون - من خلال معاورته الرئيسية - في هذه الصورة المزدوجة : صورة الفيلسوف الكبير الرائد من جهة ، وصورة المفكر الانسان الذي وقع في اخطاء منها ما يمكن ان يفتخر ، ومنها ما زالت الفلسفة ، وربما الحضارة البشرية بأسرها ، تعاني منه حتى اليوم .

الاحظة التاريخية لمحاورة الجمهورية

تنطوي دراسة أى نص على ثلاثة عناصر : المؤلف ، والمصر الذى عاش فيه ، والكتاب أو النص نفسه . ولما كانت دراستنا هذه تتركز على محاورة الجمهورية ، أى أن الاهتمام الأكبر فيها يتصب على النص نفسه ، فإن الواجب يقضى علينا بأن نخصص أول فصلين للعصرين الأولين ، وهما الكاتب وعصره ، اذ أن هذين العصرين لا ينفصلان : فقد تأثر أفلاطون ككل كاتب عظيم - بعصره وأثر فيه ، وانعكس ذلك فى كتاباته ، ولا سيما « الجمهورية » بوضوح كامل . على أن هدفنا فى هذا الفصل ليس التوسع فى تقديم معلومات تاريخية أو « بيوجرافية » عن أفلاطون وعصره ، وإنما هو وضع الإطار اللازم للمحاورة التى نحن بصدد بحثها . ومعنى ذلك إننا سنقتصر على تقديم العوامل التى كان لها تأثير مباشر فى إعطاء هذه المحاورة طابعها المميز ، والتى تعين القارئ على فهم هذا الطابع . وعلى الرغم من أن أى بحث دقيق لمثل هذه العوامل لابد أن يكشف عن عدد لا حصر له منها ، فإننا نستطيع تصنيف هذه الكثرة الى أربعة عوامل رئيسية ، تضافرت معا على تحديد الطابع العام لمحاورة الجمهورية : هى العامل الفلسفى ، والعامل التاريخى السياسى ، والعامل العائلى ، والعامل الشخصى .

١ - العامل الفلسفى :

يكاد اجماع مؤرخى الفلسفة اليونانية يتعقد على أن الفكر اليونانى السابق على عهد أفلاطون كان يسير فى تيارين رئيسيين : أحدهما يؤدى

الى فلسفة ذات طابع صوفي انفعالي ، والاخر - على كثرة تشعباته - ينطوى على أول بدور التفكير العلمى والنزعة التجريبية . فهناك من جهة ذلك التيار الفيشاغورى ، الذى امتد الى المدرسة الايلية عند زينون وبارمنيدس ، والذى تأثر به سقراط تأثرا عميقا - وهناك من جهة أخرى ذلك التيار المادى الاالى الذى مهد له الطبيعيون الأولون ، وبلغ قمته فى فلسفة ديمقريطس وليوقيبوس . وربما أثر البعض التعبير عن هذا التقابل على نحو آخر ، فجعلوه تقابلا بين فكرة التغير الدائم ممثلة فى هرقلطس ، وبين فلسفة الثبات ممثلة فى بارمنيدس . ولكن سواء اكانت هذه وجهة نظرنا أم تلك ، فلا جدال فى أن الفلسفة اليونانية ، قبل عصر أفلاطون ، كانت قد نمت خلال الفترة الوجيزة التى انقضت منذ ظهورها ، وهى فترة لا تتجاوز مائتى عام ، الى الحد الذى يسمح لنا بأن نميز فيها تيارين متضادين واضحين كل الوضوح .

على أنه اذا كان اتفاق المؤرخين منعقدا على وجود هذين التيارين المتميزين ، فلا يوجد بينهم مثل هذا الاتفاق على تحديد التيار الذى كان هو الأقوى تأثيرا فى أفلاطون ، أو الذى تعد فلسفة أفلاطون تنويجا له . مثال ذلك أن واحدا من أكبر أساتذة الفلسفة اليونانية المعاصرين ، وهو « بير ماكسيم شول » ، يذهب الى أن أفلاطون قد تأثر بهذين التيارين معا ، وعرف كيف يجمع بينهما . « فلم يعرف العصر اليونانى القديم روحا قادرة على الجمع - على نحو ما فعل أفلاطون - بين أدق سمات العلم ، وبين الجماسة الصوفية المتزجة بالخيال » (١) . ومع ذلك فإن التيار العلمى لم يؤثر فى أفلاطون الا فى اتجاهه الرياضى فحسب ، أما العلم التجريبى فكان يبدى له أشد الاحتقار ، حتى أنه عاب على بعض أصدقائه من علماء الهندسة استعمالهم فى فهم بعض المشكلات الهندسية بأدوات أو أشكال مجسوسة ، بدلا من أن يقتصروا على الأمور غير الملموسة . بل أن كثيرا من الباحثين - كما سنرى فيما بعد - يؤكدون أن التراث السقراطى الأفلاطونى كان مسئولاً الى حد بعيد عن واد الاتجاه العلمى فى التفكير اليونانى وهو لم يزل فى مهده ، وبالتالي من تأخير نهضة العلم التجريبى قرابة ألفى عام .

وفى اعتقادى أن أقوى المؤثرات الفلسفية فى تفكير أفلاطون هو ذلك التيار الصوفى الانفعالى الذى اشرنا اليه من قبل ، مقتربا بالإجاء الذى

(١) Pierre-Maxime Schuhl : Essai sur la formation de la pensée

Grecque. 2e Ed. Paris (P.U.F.) 1949, p. 381.

يدافع عن فكرة الثبات في مقابل التغير ، والوحسدة في مقابل الكثرة أو التعدد . وهناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن هذا التيار كان يرجع إلى أصول شرقية قديمة ، أى أن أفلاطون كان من أقوى العوامل التي ساعدت على إدخال العناصر الشرقية في الفكر اليوناني ، والخروج من هذا كله بمزيجه الفريد - وبعبارة أخرى ، كان أفلاطون ذاته أكبر شاهد نفي يكذب أسطورة الانشقاق التلقائي للفلسفة اليونانية ، وأقوى دليل على فكرة الاتصال الذي لا ينقطع بين حضارات الانسان وعصور تفكيره .

ولقد وصف « سارتون » أهمية هذه المؤثرات الشرقية بقوله : « كانت المؤثرات الشرقية هي التي دفعت الحضارة اليونانية إلى الظهور وساعدت على نموها . فالحكمة اليونانية قد تربت في مهد شرقي ، وظلت طوال نموها تجد عوامل تؤثر فيها عن طريق الدروس التي تتلقاها من أصدقائها أو أعدائها الأجانب » (١) . وهو يرى ، في حالة أفلاطون على الخصوص ، أن صلاته ببلاد ما بين النهرين كانت غير مباشرة ، أما بلاد الفرس فلا بد أنه عرفها لأن اليونان كانت في حالة حرب مستمرة معها - ومن الجائز أن الثنائية التي تتمثل في كتابات أفلاطون المتأخرة ترجع إلى أصل فارسي . بل إن المؤثرات الهندية ربما كانت قد تحكمت إلى حد ما في تفكير أفلاطون ، لوجود بعض أوجه الشبه بين فلسفته وبين تعاليم عقيدة الفيدانتا - كالقول مثلا أن العالم الظاهر خداع ، وأن العالم الحقيقي هو غير المنظور . ولكن هذه كلها أمور لا يمكن الجزم بها ، أما الأمر الذي يكاد يكون مؤكدا ، فهو تأثير أفلاطون بالحضارة والفكر المصري القديم . « فقد قام أفلاطون برحلة إلى مصر ، زار فيها الآثار الرائعة ، واكتسب معرفة بعلومها وعقيدتها وعاداتها . واتضح له أن الحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة اليونان ، وأعرب عن رأيه هذا بوضوح في محادثة طيماوس ، في صورة حديث بين سولون وبين كاهن مصري طاعن في السن ، إذ قال كاهن سايس : يا سولون ، يا سولون ، أنتم أيها اليونانيون أطفال دائما ؛ فليس ثمة شيء اسمه يوناني قديم . فسأله سولون : ماذا تعني بقولك هذا ؟ فأجاب الكاهن : أنكم جميعا صغار في أرواحكم ، إذ ليس في أرواحكم هذه عقيدة واحدة قديمة مستمدة من تراث فابو ، ولا علم واحد قديم العهد » . ويعلق سارتون على هذه الحادثة التي وردت في محادثة طيماوس بقوله : « وهكذا عامل الكاهن المعجوز زائره

(١) Sarton, op. cit. p. 400 .

اليوناني الشهير بطريقة مشابهة للطريقة التي يعامل بها المضيفون الأوروبيون اليوم زوارهم الأمريكيين » (٧) !

على أن تأثر أفلاطون بهذه العناصر الشرقية لم يكن في كل الأحوال مباشرا ، بل أن القدر الأكبر من هذه المؤثرات قد أتاه من خلال مذهب أو عقيدة يونانية كانت في واقع الأمر جسرا هائلا بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي ، هي الفيثاغورية . والمعروف عن الفيثاغورية أنها فلسفة تجعل للرياضيات مكانة كونية ، أي أنها تفسر العالم كله تفسيراً رياضياً ، وتحول العناصر الرياضية إلى كيانات ومبادئ تفسر ميثافيزيقية . ومثل هذا التيار كان له دون شك تأثيره الواضح في نظرة أفلاطون إلى الرياضيات ، بل في نظريته العامة إلى العالم ، وفي نظرية المثل ذاتها .

غير أن الأمر الذي لا يظهر بمثل هذا الوضوح ، هو تأثير الفيثاغورية ، من حيث هي طريقة في الحياة ومذهب في السياسة ، في تفكير أفلاطون وطريقة سلوكه . وإذا أردنا أن نلخص هذا التأثير فلن نجد في هذا الصدد خيراً مما كتبه « السير أرنست بلركر » . فهو يشير إلى ربط الفيثاغوريين بين فكرة العدالة وبين فلسفتهم الرياضية ، ونظرتهم إليها على أنها نوع من الانسجام ، وهي فكرة توسع فيها أفلاطون فيما بعد . كذلك وضع بعض الفيثاغوريين في القرن الخامس قبل الميلاد نظرية مؤداها أن الحكمة حقا الهيا في أن تسود وتحكم — وهي نظرية يجوز أنها أثرت في فكرة الملك الفيلسوف عند أفلاطون . وهناك روايات عن محاولات قام بها فيثاغورس لكي يخرج فكرته هذه إلى حيز التنفيذ ، وعن جماعة من الفيثاغوريين مؤلفة في ثمانمائة فرد ، تدربوا في مدينة « كروتون » Croton على الفلسفة بطريقة مشابهة « للحراس » عند أفلاطون ، وحكموا الدولة على أساس فلسفتهم . على أن الأمر الذي كان لفيثاغورس فيه تأثيره الحقيقي في أفلاطون هو أنه كون جمعية أو طائفة ، وعلم أعضائها « طريقا في الحياة » . فهو أول من جعل من الفلسفة تعاليم تلقن لطائفة من الأتباع . وقد كان لطائفته هذه دور في الأحداث السياسية ، ويقال أنها كانت تنحاز في السياسة إلى الجانب الأرستقراطي . وكانت القاعدة التي يفرضها فيثاغورس على أتباعه هي التطهر بممارسة الطب — أي بتابع نظام صارم في التغذية وفي الرياضة البدنية — وبدراسة الموسيقى ، التي تتضمن

(١) Op. cit. p. 401.

T. Gomperz : Greek Thinkers (Eng. Trans.) London : أيضا

(Reprinted 1955) Vol. II, p. 256.

عناصر فلسفية ورياضية الى جانب دراسة الأنعام . وكذلك كان فيثاغورس يقسم الناس الى ثلاث طبقات : هم محبو الحكمة ومحبو الشرف ومحبو الكسب . وفى كل العناصر السابقة نلمس تأثيرا واضحا للفيثاغوريين فى افلاطون ، اذ أن فكرة تطبيق الفلسفة فى السياسة ، وتكوين نظام سياسى تتبع فيه التعاليم الفلسفية ، والتربية عن طريق العنسية بالجسم وبالروح - اى الرياضة البدنية والموسيقى - كل هذه عناصر رئيسية فى جمهورية افلاطون . أما التقسيم الثلاثى للطبقات ، فقد انعكس مباشرة على تقسيم افلاطون المناظر له ، مما يبرر قول السير أرنست باركر : « يمكن القول ان الاطار والدعامة الكاملة لمحاورة الجمهورية ، اللذين يتوقfan على تحليل الدولة الى طبقات ثلاث والنفس الى اجزاء ثلاثة ، كان فيثاغوريا » (١) .

٢ - العامل السياسى والتاريخى :

كانت أثينا ، قبيل الفترة التى عاشها افلاطون ، واثنا حياته ، تمر بمرحلة من الصراع الداخلى والخارجى لا يكاد يكون له فى تاريخها نظير . ولا مفر لنا من أن نلم بطرف من هذا الصراع ، لأنه كان بدوره اطارا تحدثت فى داخله معالم محاورة « الجمهورية » ، فضلا عن أن عناصر كثيرة فى هذه المحاورة لا تفهم الا من خلال سياق الأحداث السياسية والتاريخية التى مرت بها اليونان فى ذلك العهد .

فعلى الصعيد الداخلى ، كانت أثينا قد تحولت فى القرن الخامس اقبل الميلاد الى مدينة لها كل مقومات الدولة ، ولكن على نطاق ضيق بالطبع . اذ كانت فترة الحياة القبلية قد انتهت ، وحل محلها ومى مدنى سياسى لدى المواطنين ، الذين كان لكل منهم دوره فى الحياة السياسية للمدينة . وكانت الأحوال الاقتصادية قد نهضت الى حد يسمح بتجاوز حياة الرعى والزراعة البدائية التى سادت فى عهد هوميروس ، وتعقد بناء الدولة بحيث كان فيها جهاز كامل من المشتغلين بالأمور السياسية والادارية ، وأصبح للتجارة والمعاملات التجارية دور هام فى حياة المجتمع ، كما كانت هناك صناعة تشتمل على حرف يدوية متقدمة ، وعلى التعدين - وبالاختصار ، فقد كانت أثينا دولة اختفت فيها مظاهر الحياة البدائية البسيطة التى كانت تتميز بها فى عصر هوميروس .

(١) Sir Ernest Barker : Greek Political Theory. London (University Paperbacks) 1960 p. 54-56.

وقد بلغ هذا الاتجاه قمته في عصر « بركليز » : فقد كان ذلك عصرا خلّاقا في ميادين الفنون جميعا ، كالمعمارة والشعر والدراما ، وكذلك في ميدان البحث العلمى والدراسات التاريخية - وقبل هؤلاء جميعا ، في ميدان الفكر الفلسفى . وكان النظام الديمقراطى السائد في ذلك العصر تجربة رائعة بحق : فقد كان الحكم بالتمثيل المباشر الذى يتم بالاقتراع ، وكان للمواطنين العاديين الدور الرئيسى فيه ، وكذلك في مناصب القضاء والادارة . ومن هنا كان لبركليز أن يفخر بأنه جعل من أثينا مدرسة لليونان (١) .

ومع ذلك يبدو أن روح التمدين والحضارة قد طفت ، في أثينا ، على الروح العسكرية التى كانت قد بلغت قمته في الحرب ضد الفرس خلال القرن السابق . وفي الوقت ذاته كانت مدينة اسبرطة تدعم نظمها العسكرية وتركز جهودها في الميدان الحربى ، فكان طبيعيا أن يكتب لها النصر على أثينا في تلك الحرب الطويلة (الحرب البلونيزية) ، التى قامت بينهما في أواخر القرن الخامس (من عام ٤٣١ الى ٤٠٤) . ولقد كان انهيار أثينا أمام قوة اسبرطة كارثة كبرى شهدتها أفلاطون وهو في الثالثة والعشرين من عمره ، وعاناهما قبل ذلك طوال أيام طفولته وشبابه . وكان لهذه الكارثة تأثير كبير ، في تشكيل عقلية أفلاطون ، وفي تحديد اتجاهاته التى تمثل بوضوح في محاورة الجمهورية .

فقد أفقده تلك الحرب الثقة في الديمقراطية . ولم يكن الانهيار العسكري للنظام الديمقراطى هو وحده السبب في تحاليل أفلاطون عليه ، بل أن فترة الحرب ذاتها قد شهدت صراعا داخليا بين القوى الديمقراطية والقوى الأليجاركية ، أى بين الأغنياء والفقراء ، وانحازت أسرة أفلاطون - كما سنرى فيما بعد - الى صف الأليجاركية انحيازاً واضحاً ، وكان من أفرادها من تزعم انقلابات داخلية أطاحت بالنظام الديمقراطى وأحلت محله « حكم الثلاثين » . غير أن تصرفات هؤلاء الثلاثين سرعان ما جعلت مساوية للنظام الديمقراطى السابق تتوارى الى جانب الطغيان الجديد . وعلى الرغم من أن أفلاطون ذاته قد أعرب عن خيبة أمله في الحكم الجدد ، فإن ارتباطاته بهم كانت أقوى من أن تسمح له بالدفاع من جديد عن الديمقراطية ، أو بمهاجمة الأليجاركية من حيث هى نظام في الحكم . وهكذا ظل هذان المنصران - كراهية الديمقراطية والميل الى الأرستقراطية

(١) M. Cary and T.J. Haarhoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, London (University Paperbacks) 1961, p. 40.

او الأليجاركية - ملازمين لتفكيره على الدوام ، وكانا واضحين في محاوره الجمهورية كل الوضوح .

على أن اهم نتائج هزيمة أثينا في الحرب البلوبنيزية ، بالنسبة الى أفلاطون ، كانت إعجابه بالنظام السائد في الدولة المنتصرة ، وهي اسبرطة . ولا بد لنا من أن نتحدث بشيء من التفصيل عن هذا النظام ، إذ أن كثيرا من عناصره قد تكررت بحداثيرها في المدينة المثلى كما رسم أفلاطون ملامحها في هذه المحاوره .

كانت اسبرطة متخلفة عن أثينا في ميدان الحياة الثقافية الى حد كبير ، ولكنها كانت متفوقة عليها عسكريا . واغلب الظن أن احتفاظها بعناصر بدائية كثيرة هو الذي أملى عليها فرض نظام عسكري على المواطنين ، يكفل جعلهم محاربين أشداء يدافعون عن مجتمعهم ضد أي عدوان خارجي . وترتب على ذلك أنه ، على الرغم من التخلف الثقافي الكبير الذي كانت اسبرطة تعاني منه ، فقد كان يسودها نظام تربيوى دقيق وصارم ، تشرّف عليه الدولة ، التي كانت وظيفتها الرئيسية في الواقع هي تنظيم شئون الحرب وتربية المحاربين . ويصف « باركر » هذا النظام فيقول : « كان الطفل يؤخذ من والديه في سن السابعة ، ويعهد بتعليمه الى موظف في الدولة . ولم يكن للأسرة في اسبرطة رأى في تعليم أفرادها ، بل كانت الدولة هي كل شيء . وكان الشباب يوضعون في « بيوت » تحت إشراف « رائد » ، ويدربون .. تدريباً رياضياً عنيفاً ، يهدم للحرب .. وكانت النسلاء ، شأنهن شأن الرجال ، يخضعن - ولكن بدرجة أقل - لمقتضيات النظام الصارم : فكانت حياة الأسرة خاضعة لطلابه ، ولم يكن للبيت العائلي مكان في أسرة يحال فيها بين الزوج والزوجة وبين أمة حياة زوجية مشتركة ، ويترك الأبناء آباءهم بمجرد انقضاء فترة الطفولة المبكرة . كذلك فإن نظام الملكية في اسبرطة ، شأنه شأن الأسرة ، كل يلائم حاجات النظام العسكري . فقد كان المواطنون طائفة أرسقراطية ، تعيش على اقطاعيات زراعية يشتغل فيها سكان خاضعون لهم ، على حين كان المواطنون متحررين من الأعباء الاقتصادية ، ومن هنا كان في استطاعتهم أن يعطوا كل وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة » (١) .

ولا حاجة بنا الى إجراء مقارنة بين هذه العناصر التي تميزت بها الحياة في اسبرطة ، وبين العناصر المناظرة لها في الدولة المثلى عند

(١) H. Barker : op. cit. p. 213-214.

أفلاطون ، كما ترسم محاورة « الجمهورية » ملامحها العامة ، إذ أن التشابه بين الطرفين أوضح من أن يحتاج إلى إشارة خاصة . فالأقلية الحاكمة عند أفلاطون لا تتمتع بدورها بملكية خاصة ، والنشاط التجارى والنسائى والحرفى عنده يترك لطبقة الحكوميين ، على حين تكفى طبقة الحكام بمزاولة النشاط العسكرى من جهة ، والنشاط الفلسفى من جهة أخرى (وهذا النشاط الأخير لم يكن له بالطبع وجود واضح فى أسبرطة ، ولكنه كان ضروريا عند أفلاطون ، الذى كان أثينا قبل كل شيء !) ونظام تربية الأطفال والشباب ، والحياة المشتركة للبالغين ، والمساواة بين الجنسين ، كل هذه أمور تبدو غريبة غير مالوفة فى محاورة « الجمهورية » ، ولكنها كانت ترجع إلى قواعد ونظم ملرسها الاسبرطيون منذ عهد بعيد .

ولقد اعتقد أفلاطون أن نظام التربية هذا ، الذى كان متبعاً فى أسبرطة ، قد فرضته الدولة أو أحد الحكام بتشريع معين - وهو تشريع معروف باسم تشريع « لوكورجوس Lyncus » ، ومن هنا أراد فى مدينته الفاضلة أن يضع قانوناً أو تشريعا مماثلاً ، وأن يفرض نظم التربية التى دعا إليها بقانون . ولكن « ييجر » يؤكد أن هذا التشريع لم يفرض فى أسبرطة دفعة واحدة على الإطلاق ، وإنما كان تطوراً بطيئاً للتراث الاسبرى ، نشأ عن الظروف الخاصة التى مرت بها هذه المدينة طوال تاريخها . فلم يفرض أحد على الاسبرطيين نظام الحياة المشتركة فى المعسكرات ، والأكل على موائد مشتركة ، والتعليم المشترك بين الجنسين ، والانقسام الحاد بين السادة الأحرار وبين أرباب الصناعة والزراعة (١) . ولم يطبق أى مبدأ من هذه المبادئ ، فى أسبرطة ، بوصفه تحقيقاً لمثل فلسفى أعلى ، فإذا كان أفلاطون قد دعا فى « الجمهورية » إلى وضع مثل هذا النظام فى التربية نتيجة لتشريع تفرضه الدولة ، أو تطبيقاً لمبادئ فلسفية نظرية معينة ، وإذا كان قد قال براهيه هذا قياساً على ما كان حادثاً فى أسبرطة ، فلا شك فى أنه كان فى ذلك واهماً : إذ إن نظام الحياة والتربية السائد فى أسبرطة كان نظاماً تلقائياً أملتة ظروف معينة مر بها المجتمع نفسه تدريجياً ، ولم يضعه لهذا المجتمع حاكم أو فيلسوف . وأغلب الظن أن أى نظام ينطوى على تغيير أساسى فى حياة الناس ، ويفرض بتشريع مفاجئ أو بنظرية فلسفية شاملة ، لابد أن يكون مصيره الاخفاق .

(١) Werner Jaeger : *Paideia : The Ideals of Greek Culture* (Translated by Gilbert Highet). New York, Oxford U.P. 1945. Vol. I, p. 83.

٣ - العامل العائلي :

لست أشك في أن القاريء ، بعد أن تبين له عمق التشابه بين الدولة المثلى كما دعا إليها أفلاطون ، وبين النظم التي كانت مطبقة بالفعل في اسبرطة ، قد تملكه العجب ، وأخذ يتساءل : كيف يجوز لفيثاغورس من مستوى أفلاطون أن يتأثر بدولة أجنبية إلى هذا الحد ، على أساس تفوقها العسكري وحده ؟ وكيف يتحمس لها إلى هذا الحد ، مع أنها قد هزمت بلده وأذلت مواطنيه ؟ مثل هذا السؤال ، في رأيي ، له ما يبرره تماما . فلا يكفي أبدا أن تكون اسبرطة قد هزمت أثينا لكي يجعل أفلاطون من نفسه دامية لنظمها في بلده ، بل أن الأمر كان ينبغي أن يكون على عكس ذلك ، لسببين : أولهما أن معيار السمو الحقيقي في نظره ، بوصفه فيلسوفا ، هو علو المكانة ، لا في الميدان الحربي ، بل في ميدان الفكر والثقافة ، وهو أمر كانت أثينا تتفوق فيه تفوقا لا نظير له . وثانيهما أن الإعجاب بالدولة الفازية ينطوي ضمنا على نوع من الخيانة للوطن ، تتمثل في الدعوة إلى تطبيق مبادئ الفزاة عليه . فكيف إذن تعلق أفلاطون بالثقل العليا الاسبرطية على الرغم من كل هذه الظروف ؟ لا شك في أن هناك عاملا آخر كان له دور هام في هذا الصدد . وهذا العامل هو ارتباطات أفلاطون العائلية .

ينسب أفلاطون ، من ناحية أبيه (أريستون) إلى كودروس (Codrus ، آخر ملوك أثينا . كذلك تنتمي أمه (بركتيوني Perictiona) إلى أسرة عريقة تفتى بأمجادها المشرع اليوناني العظيم سولون ، الذي كان بدوره منتسبا إليها . ولقد كان أفلاطون بدوره حريصا على تعجيد أسرته ، إذ أن المتحدثين الرئيسيين مع سقراط ، في محاوراة الجمهورية ، أعني جلوكون وأديمانتوس ، هما أخواه . كذلك ألف محاورتين أطلق على أحدهما اسم خاله « خارميدس Charmides » وعلى الأخرى اسم « كريتيتاس Critias » ، وهو عم أمه . ولقد كانت أسرة أفلاطون ، والطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ، لا تخفى سطوتها على الدستور الديمقراطي الذي كان سائدا في أثينا خلال الفترة التي نشأ فيها أفلاطون . وكان بعض أقاربه ، ولا سيما خارميدس وكريتيتاس ، من بين المتحدثين باسم الحزب الأرستقراطي (١) ، (أو الأليجاركي) ، والذي انتصر اسبرطة وأذلالها لأثينا إلى اعتلاء هذا الحزب الأرستقراطي منصة الحكم (وكان

(١) E. Zeller : Plato and the Older Academy (Eng. Trans) N.Y. (Russell and Russell) 1962, p. 7 .

ذلك في نظر الكثيرين عملا من أعمال الخيانة (فاساء أفراد استغلال سلطتهم الى ابد جـد ، وتكونت منهم حكومة « الثلاثين » ، التي كان يرأسها كريتياس نفسه ، والتي اركزت من الفطائع ما جعل خصوم الديمقراطية أنفسهم يترحمون على عهدا . وهكذا أصبح كريتياس من الشخصيات المكنوذة بحق في التاريخ اليوناني . وقد انتهت حياته ، وكذلك حياة خارميدس ، بنفس العنف الذي اتخذوا منه منهجا لسياستهما ، اذ قتلوا عند نهاية الحرب الاهلية (في عام ٤٠٣) .

ولقد اعترف أفلاطون ذاته - رغم اعجابه بأقربائه هؤلاء - بأن سياستهم كانت مخيبة للآمال ، وبأنه رفض الاشتراك معهم في ادارة شؤون الدولة عندما طلبوا اليه ذلك . ومع ذلك فلا بد ان أفلاطون قد حزن على اصدقائه واقربائه هؤلاء عند مقتلهم ، وازداد سخطا على الحكومة الديمقراطية التي حلت محلهم بعد أن انقلب نظام حكمهم على نحو الذي اشرنا اليه من قبل (١) .

واذن فقد كان لدى أفلاطون ارتباطات حقيقية بمجموعة من أكبر الطغاة الذين حكموا أثينا ونشروا فيها الرعب على اثر انتهاء الحروب البوبنيزية . بل لقد كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بتلك الشخصية الغريبة التي كان لها دور كبير في أحداث تلك الفترة - شخصية « القبيادس Alcibiade » (الذي سميت باسمه محاولة أخرى ، وكان من الشخصيات الهامة في محاوراة « المادبة ») . فقد كان القبيادس مريضا فريدا من الذكاء والدهاء والانتهازية ، استطاع أن يصل الى قمة الحكم في بلاده ، ويرأس جيوشها ، ويتفاوض سرا في الوقت ذاته مع أعدائها ، حتى عدت خيائته من أهم أسباب الهزيمة .

كل هؤلاء اذن كانوا اصدقاء أفلاطون وخلصاءه في فترة شبابه ، وقد مجدهم في بعض المحاورات الاولى التي تخفى فيها فظائهم وراء قناع من الرقة والهدوء والذكاء الفلح أفلاطون - ببراعته الفنية - في اخفاء وجوههم الحقيقية وراءه . ومن الجائز جدا أن الرابطة التي كانت تجمع بينهم هي تعلمهم جميعا على سقراط . ولسنا نود أن نتحدث طويلا عن سقراط ، وما انتهى اليه امره نتيجة لاتصاله هؤلاء الشبان ، ولكن من الجائز جدا أن الديمقراطية ، التي عادت الى الحكم بعد القضاء على الطغاة ، وعلى كريتياس وخارميدس بوجه خاص ، لم تفتقر لسقراط انه كان أستاذا ومعلما وموجها لهذه المجموعة من الطغاة والخونة . وعندما اتهمته

الديمقراطية التي عادت الى الحكم بعد القضاء على الانقلاب الاليجاركي ،
بتهمة افساد عقول الشباب ، وتولى « أنيتوس Anytus » نفسه
الذي عاد من منفاه الى الحكم بعد هزيمة « الثلاثين » (توجيه هذا
الاتهام الى سقراط ، كان واضحا ان المقصود « بالشباب » في هذه
الحالة ليس اى شباب على الإطلاق ، وانما أولئك الذين عانت منهم اثينا
الأمريين ، والذين كان لديهم من الثروة والفراغ ما يتيح لهم قضاء أكبر
وقت في صحبة فيلسوف اثينا الكبير . صحيح ان هؤلاء لم يكونوا وحدهم
تلاميذ سقراط ، ولكن لابد أنهم ، بحكم ظروفهم الخاصة ، كانوا أقدر
الجميع على الاستمتاع بصحبة الفيلسوف والاشتراك في محاوراته التي
لا تنتهى - اما أنصار الديمقراطية ، وهم في الغالب من الفقراء ، فمن أين
يأتون بالفراغ الذي يتيح لهم ممارسة الفلسفة ؟

هذا ، على الأرجح ، هو السبب الحقيقي في اداة الديمقراطية الاثينية
لسقراط - وهو بطبيعة الحال سبب يختلف تماما عن تلك الصورة التي
قدمها الينا افلاطون في محاورات ، والتي يتجلى فيها سقراط شهيدا للحكمة
المتزنة الهادئة ، يقف في ثبات ازاء غوغائية الديمقراطيين البوغاء . ذلك
لان موت سقراط يبدو ، في رواية افلاطون ، عملا آخرق لم يكن له داع ،
على حين أنه تبعاً لهذا التفسير يبدو أمراً له مقدماته واسبابه الضرورية .
ومن الجائز جدا ان سقراط لم يكن هو المسئول عن تصرفات كريتياس
وخارميدس والقيبادس ، ولكن الارتباط بينه وبينهم قد جنى عليه .
وعلى أية حال فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة - ممن لا يقبلون تفسير
موت سقراط بأنه تصرف آخرق لنظام ديمقراطى لا يقدر الحكمة
أو الفلسفة ، بتفسير قريب من هذا ، وراوا ان هذه هي الوسيلة الوحيدة
لكى تكون واقعة الحكم باعدام سقراط في ظل الديمقراطية الاثينية أمراً
يقبله العقل (١) .

وعلى أية حال فقد كان موت سقراط على يد الديمقراطية الاثينية ،
بالاضافة الى مقتل اقربين له وعدد من أصدقائه المقربين اليه ، من أهم
العوامل التي أدت الى توسيع الهوة بين تفكيره وبين القيم الديمقراطية
الاثينية ، وتقوية الجدور الاليجاركية التي كانت متصلة فيه من قبل بحكم

انظر مثلا A. Boyce Gibson : "Should Philosophers be Kings" (١)

Melbourne University Press, 1939, p. 24-28.

وانظر أيضاً كتاب : A.D. Winspear and T. Silverberg : "Who was Socrates?"

N.Y. (Russell and Russell) 1960.

وقد خصص المؤلفان هذا الكتاب بأكمله للدفاع عن وجهة النظر هذه .

انتمائه الى أسرة أرستقراطية . فهل يكون من المستغرب بعد هذا ان يقترب مثله الأعلى في التربية والسياسة الى هذا الحد من النظم السائدة في اسبرطة ؟

٤- تجارب افلاطون الشخصية :

عاش افلاطون ، منذ ولادته (في عام ٤٢٢/٧) حتى وفاته في سن الثمانين أو الحادية والثمانين (عام ٣٤٨/٧) حياة نشطة حافلة بالأحداث ، وملينة بالانتاج أيضا . وليس يعني من تفاصيل حياته - التي كان لابد من التحدث عن كثير منها في سياق الكلام عن العوامل الثلاثة السابقة - إلا ما كان له تأثير مباشر في افكاره ، وبخاصة تلك التي تضمنتها محاوره الجمهورية .

فقد شعر افلاطون - كما قلنا من قبل - بكرهية شديدة للنظام الديمقراطي الأثيني ، وكان من جهة أخرى مؤيدا للحكم الاليجاركي في البداية ، وإن كان قد أحس بخيبة الأمل لما لحق هذا الحكم من اخفاق ذريع . وكان موت استاذة سقراط ضربة شديدة لإيمانه ، ظهر تأثيرها واضحا في لهجة المرارة التي تحدث بها عن تلك الفترة في رسالتها السابعة (التي يكاد الباحثون في الوقت الحالي يجمعون على صحة نسبتها الى افلاطون) . ومن الجائز أن آخر الروابط التي كانت تجمعه بأثينا قد حلت بعد اعدام سقراط ، كما أن من الجائز أنه اضطر الى الهرب من أثينا حتى لا تلاحقه الحكومة الديمقراطية وتدينه بوضفه عضوا في الجماعة الاليجاركية المعادية لها . وعلى أية حال فقد بدأت مرحلة جديدة من حياة افلاطون في عام ٣٩٩ ، عندما قام بأسفار دامت اثني عشر عاما ، فزار « ميفارا » ، حيث أقام مع بعض التلاميذ الآخرين لسقراط فترة من الزمن ، كما زار مصر وأخذ من كهنتها العلوم الرياضية والفلكية ، ثم ارتحل الى قورينا Cylene ، حيث عرف الرياضي « ثيودورس » ودرس عليه الفلك والموسيقى ، وانتهى به المطاف ، في هذه الفترة ، الى جنوب إيطاليا ، حيث كانت توجد طائفة فيثاغورية قديمة تعيش في مدينة « تارنتوم Tarentum » ، التي اتخذت منها الفيثاغورية مركزا لنشاطها بعد المذبحة التي اغتيل فيها زعمائها في المقر الأصلي للطائفة (وهو مدينة « كروتون ») .

ولقد كان الحاكم في « تارنتوم » هو الرياضي الفيثاغوري المشهور « ارخوطاس Archytas » ، الذي كان في واقع الأمر حاكما ومعلما وقائدا عسكريا في الوقت ذاته . ولا جسدال في أن افلاطون قد وجسد في « ارخوطاس » أنموذجا تحققت فيه فكرة آثيرة لديه ، وهي الجمع بين اقوة

العلم والسلطة السياسية . ومن جهة أخرى فقد رحب أرخوطاس بأفلاطون وقدم له كل ما يطلبه من مساعدات .

ولقد كان منافس أرخوطاس في صقلية هو « ديونيزوس » ، الذي كان محاربا محترفا يستعين بالجيوش المرتزقة ، ويهدد جنوب إيطاليا والبلاد المتحالفة معها . وفي الوقت الذي نزل فيه أفلاطون ضيفا على أرخوطاس ، حوالى عام ٣٨٧ ق . م . ، كانت هناك محاولات لإيجاد صلح أو تحالف بين ديونيزوس وأرخوطاس ، فافقد الأول رسولا له الى « تارنتوم » ، هو « ديون » ، أحد أقربائه الشبان . وعندما تعرف أفلاطون الى هذا الأمير الشاب في بلاط أرخوطاس ، توسم فيه استعدادا لتقليل الآراء الفلسفية ، وللجمع بين العلم والسياسة في آن واحد . وهكذا فإن « ديون » عندما دعيا أفلاطون الى سراقوزة ، ليطبق تعاليمه في السياسة والتربية هناك ، لم يتردد أفلاطون في انتهاز هذه الفرصة التي كان يحلم بها منذ وقت طويل - فرصة تربية أمير فيلسوف ، والواقع أن ظروفه السابقة لم تترك له مجالا للتردد : فقد كان الطريق مسدودا أمامه في أثينا ، مع أنه - كما قال في الرسالة السابعة - لم ينقطع عن التفكير في الطريقة التي يمكن بها اصلاح أوضاع الحكم وتنظيم أمور الدولة ، وكان طوال الوقت يتحين الفرصة المناسبة للعمل . ويبدو أن قرابته الوثيقة لعدد كبير من الشخصيات السياسية قد خلق لديه منذ البداية شعورا بأنه ليس مفكرا نظريا فحسب ، بل أنه صاحب رسالة وداعية الى مبادئ معينة ينبغي عليه أن يكرس حياته للعمل على تطبيقها .

وليس من الممكن أن نجزم أن كان أفلاطون ، عند رحيله الى صقلية ، كان ينوى تطبيق مشروعاته في التربية الفلسفية والحكم على ديون . ، أم على الحاكم الفعلي ، وهو ديونيزوس . فبعض الكتاب يرون أنه كان يهدف الى التأثير في ديونيزوس نفسه ، أى أن يفرض آراءه عن طريق الحاكم المطلق ، اذا استطاع اقناعه بفلسفته الخاصة (١) . غير أن الرأي الأرجح هو أن أفلاطون كان يستهدف ديون ، وهو شقيق زوجة ديونيزوس . فلذا صح هذا فان معناه أن أفلاطون كان في قرارة نفسه يعطف على أية محاولة كان يبذلها ديون لازاحة ديونيزوس عن السلطة ..

ولقد كان ديونيزوس في بداية حياته شخصية مغمورة ، ولكنه استطاع الوصول الى الحكم بمساعدة بعض الشخصيات القوية ، وأحاط نفسه

(١) أنظر مثلا F.M. Cornford : The Republic of Plato (Eng. Trans.) Introduction, p. XXIII (Oxford U.P. 1961).

بجيش قوى يحميه . وقد تمكن من توسيع ملكه ، فأسس مستعمرات عديدة على شاطئ بحر أيونية ، ووصلت ممتلكاته الى كورسيكا ، وتحالف مع الغاليين . غير أنه كان يفتقر الى الثقافة ولا يقيم لها وزناً . وكان ديون يأمل أن تساعدته تعاليم أفلاطون على أن يظل هو المستشار الأول لديونيزوس ، ويوجهه في الاتجاه الذى يشاء . ومع ذلك فإن ديونيزوس لم يتأثر بهذه التعاليم ، فكان من الطبيعى أن يطلق عليه أفلاطون اسم « الطاغية » . بل أن من المتفق عليه بين الشراح أن وصف الطاغية في الكتاب التاسع من « الجمهورية » قد استلهم من شخصية ديونيزوس . وعلى أية حال فإن الحكم على هذه الشخصية يختلف تبعاً لموقف المرء العلم من أفكار أفلاطون ، إذ أن من الكتاب من يرون أن ديونيزوس هذا كان حاكماً عظيماً ، وأن صفة « الطفيان » كانت صفة يطلقها أفلاطون على كل حاكم ذى اتجاه شعبى ، أو كل سياسى لا يعترف بالأوضاع الثابتة المستقرة ، ويسعى الى تغيير النظم القائمة (١) .

وعلى أية حال فإن رحلة أفلاطون هذه قد باتت بالآخفاق ، ولم يستطع ديونيزوس أن يتقبل تعاليم أفلاطون ، ويقال أنه قد حدثت بينهما مشادة كلامية اتهمه أفلاطون خلالها بالاستبداد (٢) ، فطرده هتفا من صقلية ، بعد أن كان قد أوشك على قتله .

ومضى عشرون عاماً قبل أن يفكر أفلاطون في القيام برحلة أخرى الى صقلية . في هذه الأثناء كان أفلاطون قد ألف محاوره الجمهورية ، وأنشأ الأكاديمية . وعندما مات ديونيزوس ، وتولى بعده ابنه ديونيزوس الثانى العرش ، وكان عندئذ شاباً في السادسة والعشرين ، يفتقر الى الثقافة ، وجد ديون أن الفرصة سانحة للتأثير في الملك الشاب وتلقينه تعاليم أفلاطون ، وسرعان ما عاد أفلاطون الى صقلية ليحقق هذا الهدف ، ومع ذلك فإن العلاقات لم تلبث أن ساءت بين أفلاطون وديون من جهة ، وبين ديونيزوس الثانى من جهة أخرى ، إذ اتهمهما هذا الأخير بالتآمر عليه والسعى الى خلعهما عن العرش ، وانتهى به الأمر الى نفي ديون الى إيطاليا ، وترحيل أفلاطون من بعده ، على الرغم من أن خروج أفلاطون من صقلية في هذه المرة لم يكن مقترناً بالعنف ، بل كان منصوباً بوهود (كاذبة) بإعادة ديون مرة أخرى الى البلاد .

(١) انظر مثلاً الجمهورية ٥٨٧ .

(٢) G.R. Levy : Plato in Sicily. London (Faber and Faber) 1956, p. 44.

وعلى أية حال فقد أخذ ديون ، في منفاه ، يعمل على جمع العناصر المعادية لديونيزوس ، وطاف بالمدن اليونانية يجند أكبر عدد ممكن من الرجال لحملته كان يرمع شتىها على ديونيزوس في صقلية . وكان أكبر أعوان ديون في ذلك هم تلاميذ أفلاطون في الأكاديمية . وقام أفلاطون برحلته الثالثة والأخيرة إلى صقلية لكي يمهّد الطريق لصديقه ديون ، ويساعده على تحقيق أهدافه ، ويحمل ديونيزوس الثاني على استدعائه من منفاه . ولكن ديونيزوس لم يستمع إليه ، ورفض استدعاء ديون ، وشعر أفلاطون بحرج موقفه ، فغادر صقلية للمرة الأخيرة دون أن ينجح في تحقيق شيء من أهدافه .

ولكن ، إذا كان هذا هو آخر عهد أفلاطون بصقلية ، فإن للقصة بقية تستحق أن تذكر ، لأن لها علاقة مباشرة بتعاليم أفلاطون . فقد نفذ ديون خطته ، وتمكن من أن يهزم ديونيزوس بمساعدة أعوانه من خريجي أكاديمية أفلاطون ، وسرعان ما تحول هو ذاته إلى طاغية ، فقتل عددا من أخلص أعوانه ، ولم يمض وقت طويل حتى تأمر عليه تلميذ آخر من تلاميذ أفلاطون ، هو كاليبوس Callippos ، وقتله بعد أن كان موضع ثقته الكاملة . (وقد قتل كاليبوس بدوره على يد سياسى كان من قبل فيلسوفاً فيثاغورياً) . وتعود أهمية هذه الحوادث إلى الضوء الذى تلقيه على طبيعة التعاليم التى كانت تلقن في الأكاديمية : فمما لا شك فيه أن هذه التعاليم لم تكن فلسفية خالصة ، بل كان للسياسة دور كبير فيها ، وهى على أية حال لم تكن مثالية بالقدر الذى يوحى به اسم أفلاطون والأكاديمية ، بدليل مجموعة حوادث الفدر والتامر والقتل التى تحدثنا عنها من قبل ، والتى لا تعدو أن تكون جزءا من سجل سياسى غير مشرف لكثير من تلاميذ أفلاطون وأعضاء أكاديميته .

وهكذا فإن حياة أفلاطون العملية ، التى بدأت بصحبة عدد من طفاة النظام الأليجاركى في أثينا ، كان بعضهم من أقاربه ، قد أسدل عليها الستار بمجموعة من الانقلابات والمؤامرات التى قام بها عدد من تلاميذه المشربين بتعاليمه ، كانوا بدورهم طفاة مستبدين . وبعبارة أخرى فإن تعاليم سقراط وأفلاطون ، عندما وضعت موضع التطبيق ، أنتجت حكما لا يتقنون طغيانا عن أولئك الذين ظهرت هذه التعاليم أصلا لمحاربتهم . وإذا كانت النماذج السابقة تمثل القادة أو الحكام الذين تشبّعوا بأراء أفلاطون ، ألا يكون من حقنا أن نشك في القيمة العملية للشروط التى وضعها أفلاطون لاختيار قادة الدولة وحكامها ؟ اليس هذا دليلا قاطعا على أن الواقع العملى قد أثبت خطأ كثير من أفكار أفلاطون النظرية في

نظم حكم الدولة ؟ اننا لا نريد أن نستبق الكلام عن نظريات أفلاطون السياسية ، ولكن من المؤكد أن هذه الأحداث العنيفة التي اربطت بالشخصيات القريبة الى قلب أفلاطون وعقله ، والتي أتاحت لها فرصة الحكم ، تدل على أخفاق عملي تام لهذه النظريات ، وتشكك المرء في قيمة « حكم الفلاسفة » ، وهو الهدف الأكبر لفلسفة أفلاطون السياسية .

الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية :

كان لابد ، من أجل إيضاح معالم اللحظة التاريخية لجمهورية أفلاطون ، من الحديث بشيء من التفصيل عن العوامل الأربعة السابقة ، التي تكون أطارا لا تفهم هذه المحاورة إلا من خلاله ، وتقدم تفسيراً لعناصر كثيرة في محاورة الجمهورية ، تبدو غريبة أو شاذة إذا لم توضع داخل هذا الإطار . على أن الحديث عن اللحظة التاريخية للمحاورة لا يكتمل إلا بتحديد الموقع الزمني لمحاورة الجمهورية ذاتها ، من حيث التاريخ المحتمل لتأليفها ، وترتيبها بين سائر المحاورات .

يفترض بعض الشراح وجود أكثر من طبعة واحدة لمحاورة الجمهورية : الأولى حوالي عام ٣٩٠ ق . م . ، والثانية - وهي أكثر استفاضة وتوسعا - حوالي عام ٣٧٠ . ولا شك في أن هناك عوامل كثيرة دعت الى القول بهذا الفرض ، منها تشعب موضوعات المحاورة واختلاف طريقة معالجتها ، والانتقال الذي يبدو مفاجئاً من موضوع الى آخر ، مما يشجع على الاعتقاد بأن بعض الأجزاء قد كتب في تاريخ متقدم ، وبعضها الآخر في تاريخ لاحق . والأمر المرجح هو أن محاورة كبيرة كهذه لا يمكن أن تكون قد كتبت في وقت قصير ، أو دفعة واحدة ، غير أن القول بوجود طبعة متقدمة وطبعة متأخرة لا يستند الى أدلة قوية ، وكل ما يمكن التسليم به هو أن كتابة المحاورة ربما كانت قد استغرقت عدة سنوات ، ومن الجائز جداً أنها عاصرت محاورات أخرى كان أفلاطون يكتبها في نفس الآن . ولما كان التحديد الدقيق للسنوات التي استغرقتها كتابة المحاورة يكاد يكون مستحيلاً ، فإن كل ما يمكن عمله هو تحديد تاريخ متوسط لكتابة المحاورة ، يستند على أقوى القرائن الموجودة .

يرى « تييلور » Tylor أن محاورة الجمهورية قد ألفت قبل إنشاء الأكاديمية في عام ٣٨٨/٧ . وحجة تييلور في ذلك أن أفلاطون ذكر في الرسالة السابعة ، عندما وصف حالته الذهنية وقت قيامه بأول رحلة الى سقلية ، أن الإنسانية لن تنخلص من آلامها ما لم يعسك الفلاسفة بزمام السياسة ، أو يتحول الحكام السياسيون الى فلاسفة . يرى تييلور أن هذا القول

إشارة إلى عبارة أفلاطون المشهورة في محاوراة الجمهورية (٤٧٣) ، التي يردد فيها نفس هذه الكلمات تقريباً . ولما كان أفلاطون قد ولد حوالي عام ٤٢٨ ، وقد ذكر أنه كان في الأربعين من عمره عند إتيانه برحلته الأولى هذه ، فإن نتيجة ذلك هي أن « الجمهورية » قد كتبت قبل عام ٣٨٨ .

على أن من الواضح أن مجرد كلام أفلاطون عن فكرة تولى الفلسفة للحكم ، وتأكيده أن هذه الفكرة كانت في ذهنه عند رحيله إلى صقلية لأول مرة ، ليس دليلاً على أنه كان قد سجل هذا الكلام في محاوراة بالفعل . فمن الجائز جداً أن الفكرة كانت مختمرة في ذهنه منذ عهد بعيد ، وأنه أوردتها في المحاوراة في وقت متأخر . ويضيف « روس Ross » قرائن أخرى تكذب هذا الرأي : منها أن محاوراة « المادية » ، التي يعترف الجميع بأنها قد سبقت الجمهورية ، تنطوي على إشارة إلى حادث لم يقع إلا في عام ٣٨٥ أو ٣٨٤ ، أي بعد التاريخ الذي حدده « تيلور » . كذلك فإن هناك قرائن قوية على أن وصف أفلاطون للطائفة في الكتاب التاسع من الجمهورية ، يعكس التجارب التي مر بها أفلاطون في بلاط ديونيزوس (١) ، ومعنى ذلك أن المحاوراة قد ألقت فيما بين رحلته الأولى ورحلته الثانية . والتاريخ المرجح لها هو ما بين عام ٣٨٠ وعام ٣٧٠ ، أي أن من المحتمل أن تكون قد كتبت في أية سنة ، أو مجموعة من السنوات ، بين هذين التاريخين .

أما موقعها بالنسبة إلى المحاورات الأفلاطونية الأخرى ، فإن من المعترف به أنه موقع وسط . فهي بالطبع تالية للمحاورات السقراطية الأولى ، وكذلك لمجموعة المحاورات التي تتناول موضوعات أخلاقية ، والتي كانت تمثل الطابع الغالب على كتابات أفلاطون في النصف الأول من عهد تأليفه ، كما أنها سابقة على مجموعة المحاورات المتأخرة التي كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي . ومعنى ذلك أن المحاوراة ذات موقع مركزي بالنسبة إلى إنتاج أفلاطون كله ، وكذلك بالنسبة إلى حياته ذاتها ، لأنه ألّفها في فترة نضجه ، وفي عهد بلغت فيه قدراته العقلية أوجها . وبالفعل نجد في المحاوراة جميع العناصر التي تضمنتها بقية المحاورات : ففيها أبحاث أخلاقية مطولة تلخص المناقشات الأخلاقية التي تضمنتها محاورات مثل « أوطيفرون » و « لاخيس » و « خارميدس » . وفيها من فيدون وفيدروس أساطير خلود النفس ، وفيها من « المادية » فكرة حب الفلسفة

(١) W.D. Ross : Plato's Theory of Ideas. Oxford 1961, p 5-6.

أو الحكمة . وهي تنطوى على تحليلات لفكرة اللذة ، وفكرة الخير ، ستظهر فيما بعد في محاوره « فيلابوس » ، وعلى إيضاح للعلاقة بين العلم والفلسفة بوصفها اتحادا يجمع بين الواحد والكثير ، على النحو الذى سيعرضه بالتفصيل في محاوره « السفسطائى » . وتنطوى الاسطورة التى تختم بها المحاوره على استباق للكونيات التى تتضمنها محاوره « طيماوس » ، كما أن فكرة التنظيم الاجتماعى والتربوى والسياسى للدولة تتكرر بطبيعة الحال في محاوره « القوانين » (١) . وبالاختصار ، فإن المحاوره تلخص افكار افلاطون السابقة ، وتشير مقدما الى آرائه اللاحقة ، فضلا عما تتضمنه من عناصر لا نجد لها نظيرا في أية محاوره أخرى ، كل ذلك في مركب فريد يجمع بين البحث فى الأخلاق والميتافيزيقا والسياسة والتربية في وحدة شاملة .

(١) B. Bosanquet : A Companion to Plato's Republic, London, 1906,

المنهج الأفلاطوني في المحاورَة

الراى السائد عن منهج افلاطون :

من المسلم به بين دارسى افلاطون ان هناك علاقة وثيقة بين طريقة الحوار ، من حيث هى اسلوب لعرض الأفكار الفلسفية ، وبين المنهج الديالكتيكي ، الذى كان هو المنهج المفضل لديه . ولست أود فى هذا الفصل الخاص بالمنهج ان اتكر هذا الراى الشائع ، ولكنى اعتقد اننا لا نستطيع ان نقبله الا بتحفظات هامة ، وفى حدود معينة ينبغى ان نتيبنها بوضوح . وسأبدأ أولاً بعرض مفصل لوجهة النظر الشائعة ، حتى يتسنى لنا بعد ذلك اختبارها من أجل تحديد مصلحة مدى صحتها .

يشير الباحث الأفلاطونى المشهور « نلتشب Nettleship » فى كتابه « محاضرات فى جمهورية افلاطون » الى عبارة وردت فى كتاب *Memorabilia* قال فيها مؤلفه « زينوفان » ان كلمة *dialegesthai* (وهى الفعل الذى اشتق منه لفظ الديالكتيك) ، معنى تقابل الناس سويًا من أجل المناقشة ، بحيث « يفصلون الأشياء التى يناقشونها بعمًا لنوعها » . ويرى « نلتشب » ان هذا هو أصل الديالكتيك الأفلاطونى . « فمن الواجب ان نتذكر ، فيما يتعلق بالمنطق اليونانى وطريقة الاستدلال اليونانية ، ان الفلسفة فى اليونان كانت تدين بوجودها ، الى حد بعيد ، للمناقشة الشفوية . فقد كان اليونانيون أمة متكلمة بقدر غير عادى ، ومن هنا ازدهرت بينهم فنون البلاغة والخطابة والشعر ، وغيرها من فنون الكلمة ، والمنطق بمعناه الأعلى ، وبمعنى المجادلة الصرف . وقد قضى سقراط ذاته حياته متكلمًا ، وظل لهذه الحقيقة تأثيرها الدائم فى الفلسفة

اليونانية . وعند أفلاطون نجد تلك العادة التي تحكمت في حياة سقراط ، وقد صيغت في منهج البحث . فقد أخذ أفلاطون كلمة « الديالكتيك » .. وأضفى عليها معنى لم ينفصل عنها تماما منذ ذلك الحين : فأصبحت تعني في نظره ، قبل كل شيء ، المنهج المنطقي الصحيح في مقابل المناهج الزائفة أو غير اليقينية ؛ وأصبحت تعني بعد ذلك ، المعرفة المكتملة ، لا منهج المعرفة ، أو ما نتوقع أن ينتج لو سرنا بالمنهج الصحيح الى النهاية في كل فروع المعرفة .

« ففى المعنى الأول من هذين محولت الكلمة من معنى الحديث البحث إلى معنى الحديث الذى يهدف الى بلوغ الحقيقة . وهذا الحديث قد يتم بالكلام بين شخصين ، أو يكون «حوارا يتم في صمت بين الروح وذاتها» (محاورة السفسطائي ٢٦٣ هـ) . فإذا تساءلنا عن السبب الذى أدى الى استخدام كلمة تدل على المحادثة بحيث تعنى المنهج الصحيح لاكتساب المعرفة ، وجدنا أن هذه الحقيقة تشير الى اقتناع أفلاطون بأن السبيل الوحيد الى بلوغ الحقيقة هو السير خطوة خطوة ، بحيث نستوعب كل خطوة قبل الانتقال الى التالية ، وكذلك اقتناعه بأن منهج السؤال والجواب هو المنهج الطبيعي لتحقيق هذا الغرض . وفضلا عن ذلك فإن تصوره للسؤال والإجابة على أنه الوسيلة الطبيعية لاستخلاص الحقيقة من الذهن ووضعها فيه ، يرتبط ارتباطا وثيقاً بفكرته القائلة أن التعليم لا يعنى الاقتصاد على وضع شيء في الذهن وكأنه في صندوق ، وإنما هو تحول لمعنى النفس الى النور ، أو عملية نستخلص فيها من النفس ما هو موجود فيها من قبل بمعنى ما - أعنى عملية ينبغي أن تكون فيها النفس التى تتعلم ايجابية .. فلدى أفلاطون شعور قوى بأن الوسيلة الوحيدة الصحيحة لتوصيل المعرفة هي وضع ذهنيين في اتصال ، أحدهما بالآخر . ومن هنا تحدث في « فيدرس » عن مدى تضائل قيمة الحقيقة المكتوبة بالنسبة الى قيمة الحقيقة المنطوقة ، لأن الكتاب لا يمكنه أن يجيب عن الأسئلة التى تنشأ في ذهن القارئ . وهذا المبدأ ذاته ينطبق على تفكير الذهن الفردي . فإذا شئنا أن نتعلم فعلينا ألا تقتصر على وضع الحقائق الواردة في كتاب في أذهاننا ، وإنما يجب أن نسأل أنفسنا ونجيبها » (١) .

(١) Nerdship : Lectures on the "Republic" of Plato, London

(Macmillan) 1958, p. 279.

وانظر أيضا المؤلف نفسه :

The Theory of Education in Plato's "Republic". Oxford U. P. 1962.

p. 115-116 ; 135-136.

ولنستمع الى رأى باحث افلاطونى آخر ، هو « تيلور » ، الذى يتحدث فى هذا الموضوع ذاته فيقول ان اتباع أسلوب الحوار « كان هو الطريقة الطبيعية للتعبير عن حركة فلسفية يرجع أصلها الى المحادثات السقراطية الباحثة عن المعرفة .. وفضلا عن ذلك فان افلاطون ، كما أنبأنا هو ذاته ، لم يكن يحمل تقديرا كبيرا للكتب المكتوبة من حيث هي وسيلة لاثارة الأفكار ، بالقياس الى المناقشة الفعلية المباشرة للمشكلات واختيار الصعوبات بين باحثين مستقلين عن الحقيقة . بصورة المحاورة قد زكت نفسها له بوصفها أقرب تعبير أدبى عن الاتصال الفعلى بين ذهن وذهن ؛ وهى قد اتاحت له ان يدرس الفكرة الواحدة من وجهتى نظر انصارها وخصومها على التوالى ، وأن يضمن بذلك الدقة فى بحثه من الحقيقة . وأخيرا ، فان المحاورة ، أكثر من أى شكل آخر من أشكال التأليف ، تترك المجال كاملا للمواهب الدرامية فى تصوير الشخصيات ، والتحكم اللاذع الذى يقف فيه افلاطون فى مصاف كبار الأدباء الكوميديين والتراجيدين » (١) .

والرأى الآخر الذى سنستشهد به فى هذا الموضوع ذاته هو رأى « باركر » Barker الذى يقول : « كان الفرض الذى أدى بأفلاطون الى ايثار هذه الصورة (أى الحوار) هو نفس الفرض الذى أدى بسقراط الى استخدامها . فسقراط لم يحاول أبدا أن يلقن معرفة ، وإنما كان على العكس من ذلك ينكر دائما امتلاكها . وكانت رغبته تنحى الى إبقاء الفكر .. وكان ينادى ما يوجد فى عقل الانسان ، ويشق فى أن هذا العقل سيليبنى النداء .. وكذلك الحال مع افلاطون : فقد أراد أن يقدم اليه الفكر وهو يعمل ، ويتجنب السرد المحض لنتائج النهائى . ولقد كان افلاطون محاضرا ومعلما مثلما كان كاتباً ، وعندما كان يسطر بقلمه على الورق ، كان من الطبيعى أن يسير فى كتابته بنفس الطريقة التى توحى بها مناقشاته مع تلاميذه فى الأكاديمية . ولقد أراد ، بكل معلم أصيل ، أن يجعل الناس يفكرون بفضل تعليمه ؛ ورأى ، بوصفه كاتباً ، أن أفضل طريقة لإبقاء الفكر فى أذهان قرائه هى أن يجعلهم يتابعون سير ذهن المؤلف . فالأوضاع يناقش فى الذهن الفردى بطريقة مشابهة الى حد بعيد للطريقة التى يناقش بها بين حلقة من المتحدثين : إذ يعرض أحد الآراء ، لكى يهدمه رأى آخر ، حتى يتم بلوغ حقيقة تظل صالحة الى النهاية .. فالمحاورة هى هذه

(١) A.E. Taylor : The Mind of Plato. Ann Arbor Paradoke, (Michigan) 1960. p. 30-31.

العملية التي تدور في ذهن الفردى وقد اكتسبت صورة عينية . وهي
تعبّر عن مراحل هذه العملية في صورة أشخاص « (١) » .

وهكذا نستطيع أن نستخلص ، من هذه النماذج الثلاثة لآراء باحثين
أفلاطونيين مشهورين في الصلاقة بين أسلوب الحوار وبين المنهج
الديالكتيكي ، الأسباب الرئيسية التي يفترض أنها هي التي دعمت أفلاطون
الى استخدام هذا الأسلوب وذلك المنهج :

١ - فقد كان أفلاطون يعتقد أن الحقيقة لا يتوصل اليها الا بعملية
تدرجية تسير خطوة فخطوة ، على طريقة السؤال والجواب .

٢ - وكان يؤمن بأن الذهن الذي يريد بلوغ الحقيقة يستطيع أن
يستخلصها من ذاته ، بأن ينتقل من حالة السلبية الى حالة الإيجابية ،
أما من طريق الاتصال بذهن آخر يساعده على اظهار الحقيقة الكامنة في
داخله ، وأما من طريق إجراء حوار داخلى مع ذاته ، يقوم فيه الذهن
الواحد بدور التسائل والمجيب معا .

٣ - وكان أفلاطون متأثرا بالمنهج السقراطى ، الذى يعمل على توليد
الحقيقة من الذهن بعد تطهيره - من طريق الحوار - من آرائه الفاسدة .

٤ - وأخيرا فقد كان هذا المنهج خير ما يتلاءم مع ذهن مفكر فنان
مثل أفلاطون ، يعبر من خلال الحوار عن العمليات الذهنية والانفعالات
المختلفة التي تدور في نفوس أنماط متباينة من البشر ، شأنه شأن أى
كاتب مسرحى أو روائى .

اختبار نقدى لهذا الرأى :

هذه الأسباب التي يعلل بها أنصار هذا الرأى تفضيل أفلاطون لطريقة
الحوار على أساس أنها أقرب الطرق الى منهجه الديالكتيكي - تفترض كلها
أن الحوار عند أفلاطون حوار حقيقى ، وأنه يعبر عن حركة ديكالكتيكية
حقيقية بين ذهن وآخر ، أو بين الذهن ونفسه ، وأن ذهن القارىء
سينتاب بالتالى هذه الحركة الديالكتيكية ويتدرج معها حتى يصل الى
الحقيقة في موضوع بحثه .

وعلى الرغم من أن هذا الرأى يكاد يلقى إجماعا تاما بين شراح
أفلاطون ، فإنى أعتقد أن من الممكن توجيه اعتراضات أساسية اليه .

(١) E. Barker : Greek Political Theory, p. 136-137.

فهل يعد عرض الأفكار بطريقة الحوار تعبيراً عن المرونة الفكرية - في مقابل الجمود والقطعية التي تمثلها طريقة السرد في الكتب ؟ وهل يؤدي الحوار الى إيقاظ ذهن القارئ بحق ، ونقله من السلبية الى الإيجابية ، ومشاركته في تلك الحركة المتدرجة التي تكتشف بها الحقيقة ؟ في رأيي أن هناك ، في هذا الصدد ، فرقاً هائلاً بين الحوار الحي والحوار المكتوب أو المؤلف ، أعني بين الحوار الذي يشارك فيه الذهن بالفعل ، وذلك الذي يكتفى بمشاهدته أو قراءته .

ففي الحوار الحي يوجد ذهنان حقيقيان ، يتصارعان من أجل بلوغ حقيقة لا يملكها - في البداية - أي منهما . مثل هذا الحوار هو الذي يتضمن حركة دياكتيكية ، بالمعنى الصحيح ، لأن النتيجة التي يتم التوصل اليها لا تتولد الا تدريجياً ، من خلال عملية التصحيح والتقويم المتبادل بين الدهنين المتحاورين . ولو كان أفلاطون قد سجل في محاوراته محادثات حقيقية دارت بالفعل ، لكان من الجائر أن يزاد ، بهذه الطريقة ، اقتراباً من روح المنهج الديالكتيكي . وبهذا المعنى نجد فرقاً هائلاً بين منهج سقراط ومنهج أفلاطون في المحاورات ، على الرغم من أن من الشائع - كما رأينا في الأمثلة التي اقتبسناها من قبل - النظر الى الأخير على أنه مجرد امتداد للأول . ذلك لأن سقراط لم يكن « يكتب » محاورات ، وإنما كان يمارس الحوار الحي فحسب . وهو الفيلسوف الكبير الوحيد الذي لم يترك سطرًا واحدًا مكتوبًا ، ولم يحاول أن يدون شيئاً من أفكاره أو من محاوراته الفعلية - وذلك اعتقاداً منه بأن هذه هي الطريقة الحقيقية للتفلسف .

ومع ذلك فإننا لو تناولنا هذه الطريقة نفسها ، وحولناها الى حوار مكتوب ، لأصبحت شيئاً مختلفاً كل الاختلاف . ذلك لأن الحوار المكتوب ، عند أفلاطون ، ليس كما قلنا تسجيلًا طبق الأصل لحوار دار بالفعل ، وإنما هو في بعض الأحيان حوار تخيله أفلاطون نفسه ، بدليل أنه يدور بين شخصيات لا يمكن من الوجهة التاريخية أن تكون قد تقابلت بالفعل ، وهو في أحيان أخرى يبدو توسيعاً لأفكار يجوز أنها دارت في حوار فعلي ، ولكن صنعة الفنان وأفكار الفيلسوف تضيف اليها أبعاداً جديدة كل الجدة . ففي الحالتين إذن لم يكن أفلاطون يسجل أفكار طرفين كانا يتحاوران فعلاً (سواء أكان هذان الطرفان شخصين غيره ، أو كان هو واحداً منهما) ، وإنما كان يسجل أفكاره الخاصة على صورة حوار . وبطبيعة الحال فإن صيغة الحوار قد أتاحت له أن يعبر عن وجهات النظر المختلفة في صدد الموضوع الواحد ، ومع ذلك فهو قد عبر عن وجهات

النظر هذه كما يراها ويفهمها هو ، لا كما يراها أصحابها الحقيقيون ، وهذا فارق له أهميته القصوى .

فحين يقدم الدهن الواحد وجهة نظره الخاصة ووجهة النظر المضادة — كما يتخيلها هو — في صورة محاورة ، يبدو الامر في ظاهره كما لو كان تعبيرا عن مرونة دياكتيكية حقيقية ، ويخيل الى المرء — كما ظل شراح أفلاطون يمتقدون حتى اليوم — أن هناك بالفعل حوارا حقيقيا اقرب الى روح التفلسف الحق (أو السقراطية) من أى سرد قطعى تتضمنه الكتب . ومع ذلك فان مثل هذا الحوار المؤلف أو المكتوب يبدو في نظري تعبيرا عن قطعية ومن روح توكيدية أشد بكثير مما نجده في الكتب التى لا تلجأ الى أسلوب الحوار .

ذلك لأن الكتاب المدون بالطريقة المألوفة ينطوى ضمننا على نوع من الحوار : هو الحوار بين المؤلف وبين القارئ . فالمؤلف يعرض عليك رأيه ، مهما كان قطعا جازما ، ويفترض منك — في مجال الفلسفة — أن تكون في حالة من اليقظة الذهنية تتيج لك أن تناقش هذا الرأى وتساووه وتسير معه في حركة دياكتيكية قد تنتهى بك الى قبول الرأى أو رفضه . أى أن هناك فرصة لقيام حوار حقيقى بين ذهن المؤلف والقارئ في الفلسفة ، مهما كانت قطعية المؤلف فيما يعرضه من الآراء .

أما حين يقدم لنا المؤلف حوارا كاملا ، جاهزا ، تاما ، ويتقمص هو ذاته شخصية الموافق والمعارض معا ، فان فرصة الحوار الحقيقى بين المؤلف وبين قارئه تضعف الى حد بعيد . ذلك لأن المؤلف نفسه هو الذى يعنى القارئ من مشقة إيقاظ ذهنه لمواجهة أى رأى قد يرمى فيه نقضا أو تناقضا ، وهو الذى يتولى عنه هذه المهمة من خلال شخصيات المخاورة التى يحركها كما يشاء . ومعنى ذلك أن مسار الخط الديالكتيكي قد تحدد مقدما ، وتحكم فيه المؤلف منذ البداية ، مع أن أصول المنهج الديالكتيكي تقضى بأن يظل هذا المسار مفتوحا على الدوام ، وبأن تظل جميع الاحتمالات فيه ممكنة . وبعبارة أخرى ، فان طريقة الحوار التى يفترض أنها تحرك ذهن القارئ الى الإيجابية ، تنقله بالفعل الى حالة سلبية ، على حين أن قراءة موضوع فلسفى مدون بطريقة السرد المتصل قد تبعث في ذهن القارئ اعتراضات — وبالتالي تحركه نحو الإيجابية — على نحو لا يتوافر في الحوار المكتوب .

ومن العوامل الأخرى المؤدية الى سلبية القارئ في حالة الحوار ، أن القارئ قد يتصور أن جميع إمكانات الاعتراض والنقد قد استنفدت ،

ما دامت المحاوره تعرض عليه عدة وجهات نظر متعارضة ، على حين أنه لو كان قد ترك حراً منذ البداية لكان من الجائز أن يأتى بوجهة نظر لم يتوصل اليها مؤلف المحاوره ، ولم تعبر منها شخصية من شخصياته . فالمحاوره تضييق أفق المناقشة ، وتعوق حركتها الديالكتيكية ، اذ تصور لنا عددا محدودا من الامكانات فى الموضوع الواحد ، وتوهم القارئ بأن كل ما هنالك من وجهات النظر قد ورد حتما على لسان واحد من المتحدثين ، بل ان القارئ نفسه قد يتقمص إحدى وجهات النظر هذه ، فينتهى به الأمر الى أن يظل مقيدا بحدودها الخاصة ، ولا يمتد تفكيره الا الى القدر الذى استطاع المؤلف أن يعبر به عن هذه الشخصية .

واذن ، فهناك فارق أساسى بين الحوار الحى ، الذى لا يدوم الا خلال لحظة الحوار وحدها ، وبين الحوار المكتوب ، الذى يدوم فيه حوار بصورة دائمة ثابتة . وهناك بالتالى فارق أساسى بين حوار الطرفين ، بمعناه الصحيح ، وحوار الطرف الواحد ، الذى يمرض فيه المؤلف رأيه ورأى الخصم معا . ومن جهة أخرى ففي النوع الثانى من الحوار ، أعنى المكتوب أو المؤلف ، يقف القارئ نفسه على هامش العملية الديالكتيكية تماما . وإذا كان من الجائز أن المؤلف يصف فى هذه الحالة بأمانة طريقة ظهور الأفكار بين ذهنين متحاورين ، أو يتتبع منشأ هذه الأفكار وتطورها وتقلبها داخل ذهنه الخاص ، فإن هذه الحركة الديالكتيكية التى تحدث فى ذهن المؤلف لا تنعكس على ذهن القارئ ، بل انها تكون على الأرجح عائقا يقف فى وجه الديالكتيك الأهم ، الذى يفترض قيامه بين المؤلف والقارئ . وبذلك يمكن القول أن المنهج الديالكتيكى ، أو طريقة أفلاطون الخاصة فى تطبيق منهج الحوار السقراطى ، يؤدى الى عكس الفرض المقصود منه .

هذه الاعتراضات على منهج أفلاطون تنطبق على طريقة الحوار فى أحسن حالاتها ، أعنى حين يكون حوارا بالمعنى الصحيح ، تعرض فيه وجهات نظر متعارضة بتفنن المؤلف فى تقمص الشخصيات العبرية منها ، كما هى الحال فى محاوره « المادية » مثلا . ولكننا اذا تأملنا منهج أفلاطون مطبقا على محاوره « الجمهورية » على التخصيص ، لوجدنا مجالا لمزيد من الاعتراضات ، اذ أن هناك عيوباً كثيرة تشوب تطبيق هذا المنهج فى محاوره الجمهورية .

ففى الكتاب الأول ، وحتى ما يقرب من النصف الأول من الكتاب الثانى من المحاوره ، نجد حواراً فنياً بالمعنى الصحيح ، اذ أن أطراف

المحادثة يشتركون فيها إيجابيا ، ويؤدي الحوار وظيفته الصحيحة ، وهي زيادة تقريب الطرفين . تدريجيا من الحقيقة التي يسعيان الى كشفها . وليذكر القارئ هنا أن كلامنا الآن ينصب على « المنهج » والبناء الفني للحوار ، لا على مضمونه ، إذ أن من الجائز أن هذا الجزء الأول من المحاوره أضعف من غيره من حيث المضمون . ولكن هذه المرحلة تنتهى قبل منتصف الكتاب الثانى ، حين يتم جلوكون وأديمانتوس حديثهما الطويل فى اطراء الظلم وتعداد مضر العدل . ويبدو الأمر كما لو كانت هاتان الشخصيتان قد افترقا كل ما فى جعبتهما فى هذا الحديث الطويل ، إذ أنهما يظلان بعد ذلك طوال المحاوره تقريبا ، مجرد شخصيتين « صورييتين » ليس لهما دور حقيقى فى الحوار . وعلى حين أن جلوكون وأديمانتوس كانا فى الجزء الأول شخصيتين مستقلتين بالمعنى الصحيح ، لهما أنكارهما الخاصة ، ودورهما فى تحليل المشكلات ، فإن كل ذلك ينتهى منذ الكتاب الثانى ، ويضيق استقلالهما تماما ، ويتخذان دور الموافق على كل ما يقوله سقراط ، وهو دور يمكن حذفه والاستغناء عنه دون أن تتأثر المحاوره — حتى فى بنائها الفني — تأثرا يذكر .

ونلاحظ أولا أن هذا التحول فى طبيعة هاتين الشخصيتين يدل على ضعف وعدم اتساق فى التركيب الفني للمحاوره ، إذ أن هناك كما قلنا فارقا واضحا كل الوضوح بين القدرة العقلية لجلوكون وأديمانتوس فى مطلع الكتاب الثانى ، حين كانا أكثر من ندين لسقراط ، وبينهما فى بقية المحاوره حين تواريا وأصبحا بجواره قزمين ، بل ظهرت عليهما فى كثير من المواضع أعراض البلاء ، إذ كانا يواجهان أسئلة مفرطة فى السداحة ، أو يعجزان عن الرد على أسئلة غاية فى البساطة ، مما كان يثير سخريه سقراط الخفية منهما . ويزداد الفرق بين طريقتي أفلاطون فى تصوير الشخصيتين وضوحا إذا أدركنا أنهما كانا فى مطلع الكتاب الثانى يعرضان رأيا لا يؤمنان به . فهما قد اتفقا حديثهما الطويل ، لا تعبيرا عن رأيهما الخاص ، وإنما عن رأى أولئك الذين يمتدحون الظلم ويلذمون العدل ، أى أن هذا الحديث الرائع كان مقصودا منه إبقاء الجدل محتدما فحسب . فهما فى هذا الجزء يستعرضان قدرتهما الجدلية ، وينجحان فى ذلك الى حد يدمو الى الإعجاب ، بحيث يكاد المرء يشك فى أن هذين هما بعينهما جلوكون وأديمانتوس اللذان أكملنا الكتب الثمانية الأخرى من المحاوره .

ولكن ، لندع جانباً هذا الضعف أو عدم الاتساق فى البناء الفني للمحاوره ، ولنتحدث من دلالة هذا التحول فى طبيعة الحوار بالنسبة الى المنهج الديالكتيكي عند أفلاطون . فالحوار ، فى الجزء الأكبر من محاوره

الجمهورية ، ليس حواراً حقيقياً ، بل يتحول الى عرض قد يكون ديبالكتيكي من حيث الشكل ، ولكنه دجماطيقي صرف من حيث الموضوع . ويصبح سقراط هو الذى يملأ الآراء ، بينما الكل مستمعون اليه ، ينتظرون أية بادرة منه ، ولا يستطيعون أن يسيروا الى الأمام خطوة واحدة دون ارشاده . فالشخصيات الأخرى فى المحاور لا تعبر عن حالة يمكن أن يتخلدها أى ذهن بالفعل ، وإنما هى أدوات يتوصل بها سقراط نفسه الى ما يريد ، ويستغل بلاهتها فى تأكيد انتصاره . وهنا نجد أن شرطاً أساسياً من شروط المنهج الديبالكتيكي قد أصبح مفقوداً : إذ لابد فى هذا المنهج من أن يعبر كل متحدث عن موقف معين يمكن أن يتخلده ذهن المؤلف فى مرحلة معينة من تفكيره فى الموضوع ، أو ذهن القارئ حين يتتبع وجهات نظر الأطراف المتباعدة ، على حين أن ذلك الذى يكفى طوال الوقت بأن يقول : نعم - كلا - تماماً - أظن ذلك .. الخ لا يمكن أن يعد معبراً عن رأى أى فئـة لديه مساحة من التفلسف ، أو عن أية لحظة معينة من لحظات تفكير المؤلف ذاته .

هذا التغير فى المنهج الديبالكتيكي ، من جدل حى بين أطراف متكافئة أو قريبة من التكافؤ عند سقراط ، الى جدل متخيل مؤلف ليس له ، فى كثير من الأحيان ، طابع الجدل ذاته - هذا التغير قد أدى الى اختلاف كبير مناظر فى شخصية سقراط . وليس هنا موضع الكلام عن سقراط الحقيقى ، وذلك لسببين : أولهما أننا لا نستطيع أن نحزم بأى شيء من شخص اقتصر فى حياته على ممارسة الحوار الحى وحده ، إلا من خلال ما قاله الآخرون عنه . وثانيهما أن موضوع بحثنا هو أفلاطون نفسه ، كما عبر عن آرائه فى محاوره معينة . وعلى ذلك فسوف نركز كلامنا على سقراط كما صورته أفلاطون .

سقراط الأفلاطونى هذا لابد ، فى رأى ، أن يكون مختلفاً عن سقراط الحقيقى اختلاف الحوار الحى عن الحوار المؤلف . وكلما حاول أفلاطون أن يصف سقراط - فى محاوراته - بصفاته الحقيقية ، أدى ذلك الى مزيد من التشويه لصورته . ذلك لأن المفروض أن سقراط الحقيقى كان يستخدم منهج التهكم والتوليد : فكان يفتد آراء خصمه بالجدل المنظم ، ثم يسير معه متدرجاً نحو كشف حقيقة كاملة أو جزئية فى الموضوع الذى يبحثه . هذا المنهج مرتبط ارتباطاً وثيقاً بطريقة الحوار الحى ، وهو فى اعتقادى لا يصلح - إذا كان يصلح على الإطلاق - إلا معها ، أما حين يطبق على الحوار المؤلف ، فانه يؤدي الى نتائج أقل ما توصف به أنها شاذة غريبة .

ذلك لأن المفروض ، في المنهج السقراطي الأصل ، أن يكون سقراط ذاته مجرد طرف في الحوار ، يتسم بطريقة منظمة في التفكير ، وبالقدرة على كشف المتناقضات وتحقيق الاتساق الفكري في الحديث . وبفضل تفكيره المنظم هذا ، يستطيع أن يصل بالحوار الى كشف حقيقة منشودة ، أو الى تفنيد خطأ شائع ، أو ينتهي على الأقل الى ادراك وجود أبعاد جديدة للمشكلة موضوع البحث ، فينبض الحوار دون نتيجة إيجابية في الظاهر ، وإن كان ذهن المتحاورين قد أصبح أكثر استنارة مما كان عليه من قبل بكثير . واذن فسقراط — حسب منهجه الأصل — يبدأ المناقشة بذهن خال ، ويعترف هو ذاته بخلو ذهنه ، وكل ما في متناوله يده ، وما يمتاز به على غيره ، هو منهج سليم وطريقة منظمة في التفكير ، يتخلل بينهما مرشداً يسير على هديه في أى طريق تؤدي به المناقشة اليه .

غير أن سقراط الأفلاطوني يسلك على نحو مختلف كل الاختلاف : فهو يعرف مقدماً اتجاه سيره ، ويحدد النتيجة في ذهنه منذ البداية (لأن الحوار ، كما قلنا ، ليس حواراً حياً أو تسجيلاً دقيقاً لحوار حي ، وإنما هو حوار مؤلف) . ومع ذلك فإن أفلاطون يصر على أن ينسب الى سقراط هذا نفس صفات سقراط الحقيقي : وهي أنه متواضع لا يعلم شيئاً (سوى أنه لا يعلم) ، وأن كل مجهوده إنما ينحصر في تطهير ذهن خصمه بطريقة التفنيد (أو التهكم) ، ثم استخلاص الحقيقة الكامنة فيه بطريقة التوليد . ويترتب على هذا الإصرار نتائج خطيرة الى أبعد حد ، أقل ما يقال بشأنها هو أنها تؤدي الى تكوين صورة مهترزة مخطلة حافلة بالمناقضات ، لشخصية سقراط كما صورها أفلاطون .

ذلك لأن سقراط الأفلاطوني يعلم كل شيء ، وهو مع ذلك يدمي الجهل بكل شيء . وإن أبسط نظرة تلقيها على محاورته مثل « الجمهورية » ، لكثيفة بأفكارها بأن الزمام فيها لم يقلت طوال الوقت من يد سقراط ، وأنه هو الذي يوجه المناقشة من البداية الى النهاية . صحيح أنه لا يكف طوال الوقت عن القاء الأسئلة ، ولكنها أسئلة تلقى بطريقة منظمة ، وتعمل على توجيه الطرف الآخر في الحوار نحو وجهة معينة ، وتتضمن في داخلها — بكل وضوح — جميع عناصر الأجوبة ؛ بل إنها في واقع الأمر إجابات تتخذ شكل الأسئلة . فأشخاص المحاورته عاجزون تماماً أمام سقراط ، وهو يتحكم فيهم كما يشاء ، وينتصر عليهم دائماً في المجادلات ، بل أنه ليشعرهم في كثير من المرات بالخجل من انفسهم .

وقد لا يكون هناك بأس من استخدام هذا الأسلوب في الحوار لو كان أفلاطون قد حدد منذ البداية معالم هذا المنهج ورسم أبعاد شخصية

سقراط في ضوء صفاتها التي تتبدى بالفعل في المحاوره . ولكن المشكلة كلها ، كما قلنا من قبل ، تنحصر في ذلك التناقض الشنيع بين ادعاء الجهل من جهة ، وبين العلم الشامل الذي يكشف عنه سقراط خلال المحاوره من جهة أخرى - اعني بين اتباع اسلوب الحوار من جهة والتأكيد الفعلي للأفكار بطريقة قطعية من جهة أخرى ، أو بين التزام سقراط جانب « التساؤل » من جهة وتقديمه الفعلي لجميع الاجابات في ثناباً أسئلته من جهة أخرى .

والحق أن المرء اذا فكر ملياً في شخصية سقراط الأفلاطوني هذا ، لا يملك الا أن يصفه بقدر غير قليل من النفاق ، وربما برذائل أخرى غير النفاق . ذلك لأن ادعاء الجهل ، بالنسبة الى شخص تنم اجاباته عن أنه يعرف كل شيء ، يبدو كما لو كان زيادة في التنكيل بالخصم والتشفي فيه ، وكان سقراطاً هذا يقول : اننى لا اعلم شيئاً ، ومع ذلك فاني احطم كل آرائكم ، وآنى اليكم بمعلومات جديدة لم تخطر من قبل ببالكم ! ولتسأل أنفسنا في هذا الصدد : ايهما أكثر اذلالاً : أن يفند معلوماتنا ويأتى الينا بجديد غيرها شخص يدعى أنه يعلم كل شيء ، أم شخص يدعى أنه يجهل كل شيء ؟

على أن سقراطاً الأفلاطوني لا يكتفى باذلال خصمه من طريق الادعاء بأنه هو ذاته - الذي يوجهه ويعلمه - يجهل كل شيء ، بل أنه يضيف الى ذلك عنصراً يزيد من فداحة هذا الاذلال : اذ يدعى أن كل ما هناك من جديد قد أتى من الخصم ذاته ، لا منه هو ، مع أن أسئلة سقراط الابحاثية (أو اجاباته المقتنمة) هي التي تقوم بكل شيء . وحين ينتهي الخصم الى الموقف الذي يريده سقراط ، والذي هو في الأغلب مضاد تماماً لذلك الذي قال به الخصم نفسه في البداية ، يكيل له سقراط الضربة القاضية ، فيقول : ها أنتذا قد وصلت بنفسك الى الحقيقة ! أو يقول له : وأذن فانت ترى كلها . . . (كما لو كان ذلك هو رأى الخصم بالفعل) . بل انه يعمد أحياناً في تمثيل دوره فيقول : ان كنت قد فهمتك ، فانت تمنى كلها (انظر الجمهورية ، ٣٩٦) ، وبذلك يدعى أنه يجاهد من أجل فهم رأى هو في الواقع رايه الخاص بعد أن أوجى به الى خصمه بطريقة الخاصة في التساؤل . وقد يكون الهدف من ذلك هو تمويض الخصم عن هزيمته ، أو تخفيف وقعها عليه ، ولكن النتيجة الفعلية هي أنه يقضى على خصمه تماماً بتواضعه (المزيف) هذا ، ويصل تنكيله به الى أقصى درجاته ، اذ لا يقتصر على تفنيد الخصم وتصحيح معلوماته بل يؤكد له أن هذه المعلومات قد أتت منه هو ذاته ، وبذلك يصبح جهل

الخصم مضاعفا ، لانه يتوهم - لمجرد أنه كان يتكلم في صيغة الجواب وسقراط كان يتكلم في صيغة السؤال - أنه هو مصدر كل ما أسفرت عنه المناقشة من معلومات جديدة .

ولنحاول أن نبور ما أسفر عنه تحليلنا هذا لطبيعة سقراط الأفلاطوني ومدى انطباق القواعد الصريحة لمنهجه على الطريقة الفعلية التي كان يتبعها في محاوراته :

١ - فسقراط الأفلاطوني يدمي الجهل ، ولكنه في حقيقته يعلم كل شيء ، على الأقل بالنسبة الى المجال الذي يدور فيه الحديث . وهو يزعم انه يسأل طوال الوقت ، بينما هو في الحقيقة صاحب كل الاجابات .

٢ - وسقراط هذا يمعن في اذلال خصمه اذ يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة ، خادما إياه بصيغة « الجواب » الظاهرية التي يستخدمها الخصم . وعلى ذلك ، فعلى حين أن من الشائع وصف سقراط بأنه أعلم الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه يعلم أنه لا يعلم ، فمن الواجب أن يوصف أي خصم لسقراط بأنه أجهل الجميع لأنه لا يعلم ، ولكنه لا يعلم أنه لا يعلم !!

وربما ظن القارئ أن النتيجة السابقتين مقصودتان ، أي أن أفلاطون تعمد أن يستخلصهما ضمنا ، وأن لم يكن قد قال بهما صراحة . ولكن كل الدلائل تدل على أن هذه مسألة تناقض داخلي في المنهج الأفلاطوني ذاته :

١ - ذلك لأن المفروض أن شخصية سقراط جامعة للفضائل الأخلاقية ، أي أنه منزّه عن النفاق والغرور . صحيح أنه يصحح معلومات الخصم ، ولكنه لا يعتمد اذلاله أو التنكيل به أو زيادة جهله - على حين أن سقراط كما نراه بالفعل يتواضع تواضعا كاذبا ، ويعمل على زيادة اغراق خصمه في الجهل حين يوهمه بأنه مصدر كل جديد في المناقشة .

٢ - وقد صرح أفلاطون نفسه بأن منهج سقراط هو التهكم والتوليد . والمتصود بالتوليد بطبيعة الحال هو استخلاص الحقيقة الكامنة في داخل الخصم ذاته ، والتي ينطوي عليها عقله وأن كان يقشها نوع من الضباب الذي يمكن تبديده بالتوجيه السليم . ولكننا إذا أدركنا أن الخصم في واقع الأمر سلبى تماما ، وأن سقراط هو الذي يقوم بكل شيء ، وهو الذي يتحمل عبء كشف الحقيقة كاملا ، لتبين لنا أن منهج سقراط الأفلاطوني لم يكن هو التهكم والتوليد ، بل هو التهكم والمزید من التهكم (وذلك حين يوهم خصمه بأن ما أتى إليه من سقراط إنما تولد من داخله) .

٣ - والدليل القاطع على أن أفلاطون كان يأخذ هذا المنهج السقراطي الأصلي مأخذ الجد ، هو أنه بنى عليه نظرية من أكبر وأهم نظرياته ، وهي نظرية « التذكر » . ففي هذه النظرية تعد كل معرفة نوعاً من التذكر لحقيقة كانت كامنة في الذهن ، ولكنها نسيت بعد أن غلفها ظلام الاهتمام بالأمور الجزئية والمشاكل اليومية لهذه الحياة . وكل ما على الذهن في هذه الحالة هو أن يبدد الظلام المحيط بالحقيقة ، لكن تتكشف هذه واضحة ناصعة . وقد ربط أفلاطون بين طريقة سقراط في « التوليد » ، وبين كشف هذه الحقيقة الكامنة في كل ذهن . فإذا افترضنا أن التوليد السقراطي لم يكن في حقيقته توليداً بأي معنى من المعاني ، وأن منهج سقراط الأفلاطوني كان يتضمن تلقينا مباشراً لمعلومات خارجية ، أو إيحاء غير مباشر بمعلومات خارجية أيضاً ، إلا يكون لنا الحق عندئذ في أن نشك في قيمة نظرية التذكر بأسرها ؟ إن النظرية ، بالطبع ، أقدم نقدت انتقادات جاسمة من وجهة نظر علم النفس ونظرية المعرفة بل والميتافيزيقا الحديثة أيضاً ، ولكن الانتقاد الذي نوجه إليها الآن مستمد من منطقها الداخلي ذاته ، ومما تحمله في طياتها من تناقض : فهي تفترض صحة منهج التوليد ، بحيث أنه إذا افترضنا لهذا المنهج ، أو عدم قدرته على تحقيق ما ينسب له نفسه ، وعجزه الواضح عن بلوغ أهدافه في المحاورات الأفلاطونية ، لكان في ذلك هدم لأهم الأسس التي ترتكز عليها نظرية التذكر .

وعلى أية حال فقد كان هدفنا الرئيسي من الكلام عن نظرية التذكر ، هو الإشارة إلى أن أفلاطون قد أخذ منهجه هذا مأخذ الجد ، بدليل بناءه هذه النظرية على أساسه . فهو لم يتصور على الإطلاق أن هذا المنهج يمكن أن يناقض نفسه، ويؤدي إلى عكس الأفراض المقصودة منه، إذا استخدم في محاورات مكتوبة أو مؤلفة ، من ذلك النوع الذي تمثله محاورات « الجمهورية » تمثيلاً صادقاً .

المفاهيم الأفلاطونية :

من الواضح ، في ضوء معالجتنا السابقة للمنهج الأفلاطوني ، (أو السقراطي الأفلاطوني) ، أن هذا المنهج لا يحقق الأفراض المقصودة منه ، أو التي جرت العادة بين الشراح على أن ينسبونها إليه ، بل أنه في أحيان كثيرة يحقق أفراضاً مضادة لتلك التي تنسب إليه عادة .

والامر الذى نود أن نشير اليه في هذا الجزء من بحثنا لهذا المنهج ، هو أن هناك غرضاً آخر كان المنهج الأفلاطونى يهدف أساساً الى تحقيقه - وأعنى به محاربة المنهج السفسطائى فى الجدل - أخفق أفلاطون فى تحقيقه على الصورة التى أراد اقتناعاً بها .

فالسفسطائية ، كما أرادنا أفلاطون أن نفهمها ، هى طريقة فى الجدل تتوصل الى نتائج غريبة عن طريق المغالطة . والمغالطة استخدام غير مشروع للألفاظ والتركيبات اللغوية ، يخرج بها عن حدود معانيها ووظائفها الأصلية ، ويؤدى - بالتالى - الى جعل الاستدلال فاسداً . وتبعاً للطريقة التى صور بها أفلاطون مختلف السفسطائيين ، فقد كان هؤلاء مغالطين فى كل الأحوال ، على حين أن مهمة سقراط كانت اظهار عنصر المغالطة فى جدلهم ، والعودة بالجدل الى طابعه المنطقى السليم ، الذى يكون فيه أداة لكشف الحقائق لا لإخفائها أو تشويبها .

ومع ذلك فأنى اعتقد أن السفسطائية ، بأوصافها هذه ، لم تكن ظاهرة عارضة فى التفكير اليونانى ، قضى عليها سقراط أو أفلاطون بسهولة ، وإنما كانت ظاهرة متغلغلة فى صميم الفكر الفلسفى اليونانى ، ومنه تسربت الى الفكر الفلسفى بوجه عام . ولا جدال فى أن هذا تعميم شديد الخطورة ، لا ينبغي أن يساق بهذه البساطة دون تقديم الأدلة عليه . ومع ذلك فإن المقام لا يتسع هنا إلا للحديث عن العنصر السفسطائى فى تفكير أفلاطون وحده ، بل فى تفكيره من خلال محاورته واحدة هى « الجمهورية » . وقد يرى القارئ أن النتائج التى نتوصل اليها بشأن هذه المحاورته لا تصلح للانطباق على فلسفة أفلاطون بوجه عام ، وبالتالى على الفلسفة بأسرها . ومع ذلك ففى اعتقادى أن الأهمية الرئيسية لمحاورته « الجمهورية » فى تفكير أفلاطون تجعل عملية التعميم الأولى هيئة الى حد ما ، لا سيما وأن أوجه الشبه بين منهج هذه المحاورته ومنهج غيرها من المحاورات أمر لا يصعب البتة .

فلنحاول إذن أن نثبت قضيتنا السابقة بالنسبة الى محاورته « الجمهورية » بضرب أمثلة للمغالطات الأفلاطونية فيها . وعلى الرغم من أن هذه الأمثلة لن تكون شاملة لكل ما فى المحاورته من مغالطات ، فسوف نتوسع فيها الى الحد الذى يكفى لاقناع القارئ بهذه الفكرة التى قد تبدو له غريبة لأول وهلة ، وهى أن فى الأفلاطونية بالضرورة عنصراً من السفسطائية .

١ - فنبدأ بمحاورته ، تظهر المغالطات فى تفهيم سقراط لتعريفات العدالة . فعندما يقترح أول تعريف للعدالة ، وهو أنها الصدق فى القول

والوفاء بالدين ، يكون التنفيذ هو : لا ينبغي أن أوفى بدينى - إذا كان سلاحا - . لشخص كان عاقلا ثم أصابه الجنون ، كما لا يمكننى أن أصدق شخصا كهذا القول (٣٣١) . ومع ذلك فقد كان فى وسع محدثه أن يرد بقوله أن معنى الدين ذاته ينتفى فى حالة كهذه ، عندما يطرا مثل هذا التغير الأساسى على صاحب الدين .

ويلجأ سقراط الى نفس الطريقة فى تنفيذ التعريف الثانى ، وهو : المدالة اطعام كل ذى حق حقه (٣٣١) ، فيقول باستحالة رد ودية السلاح الى شخص أصبح مخبولا ، مع أن الودية حق لصاحبها . فقد كان من الممكن الرد عليه بأن هذا لم يعد صاحبها ، وبأن ردها اليه لا يعد حقا له بعد كل ما لحق به من التغير ، وبأن الطفل الوريث ، وأن تكن ثروته حقا له ، لا يتسلم ثروته بنفسه ، الخ . وبالاختصار ، فهناك مغالطة فى استخدام كلمه « حق » فى هذا الصدد على الأقل ، ومع ذلك فإن سقراطا يضى فى هذه المغالطة ، ويقبلها المستمعون اليه بسداجة .

٢ - وبعد المغالطة السابقة بقليل ، يقول سقراط أن أقدر الناس على تسديد الضربات فى المراكمة هو أقدرهم على تجنبها ، وأقدر القواد على سرقة خطط الأعداء هو أقدرهم على حماية جيشه . ومن ذلك يستنتج أن أقدر الناس على حفظ الشيء هو أقدرهم على سرقة (٣٣٣-٣٣٤) . والمغالطة الواضحة هنا هى أن النتيجة تتعلق « بنفس الشيء » ، على حين أن الكلام فى حالة القائد ينصب على خطط الأعداء من جهة ، وعلى حماية الجيش من جهة أخرى . وعلى ذلك يكون الاستنتاج النهائى ، القائل أن العادل إذا كان قادرا على حفظ المال ، كان أيضا قادرا على سرقة ، هو استنتاج واضح البطلان .

٣ - وفى الكتاب الثانى (٣٧٦) يعرض أفلاطون رأيه القائل أن الحارس ، فى الدولة ، ينبغي أن يجمع بين صفة الحكمة وصفة الحماسة الفياضة ، ويرى أن الكلب يجمع بين هاتين الصفتين معا ، إذ أن « الكلب يشور كلما رأى شخصا غريبا ، وأن لم ينله منه أى أذى ، على حين أنه يرحب بمن يعرفه ، حتى لو لم يتلق منه أى خير .. ولا جدال فى أن هذه صفة طيبة ، بل هى صفة الفيلسوف الحق .. لأنه لا يميز صديقه من عدوه الا على أساس المعرفة أو عدم المعرفة وحدهما . وأظنك ترى معى أن حيوانا يميز ما يحبه مما يكرهه بقياس المعرفة والجهل ، لابد أن يكون من محبى المعرفة والعلم .. ولا شك أن محبة المعرفة ومحبة الحكمة ، أى الفلسفة ، شئ واحد » .

وواضح ان المغالطة هنا تنصب على معنى كلمة « المعرفة » ، اذ ان القول بان الكلب يسلك نحو اصدقائه واعدائه على اساس المعرفة وعدم المعرفة ، ينطوي على استخدام لكلمة « المعرفة » يختلف تماما عن ذلك الذي نقصده في مجال العلم البشرى . فما يسمى بالمعرفة لدى الكلب هو سلوك آلى بحث ، مبنى على ارتباطات عضوية وحسية معينة ، ولا علاقة له ابدا بالمعرفة الأخرى .

ومن الجائز جدا ان يكون سقراط قصد الدعابة بهذا التشبيه ، لان من المحال أن يكون مقصده هو القول ان الكلب فيلسوف . ومع ذلك فان « اديمانتوس » لا يتنبه الى المغالطة الموجودة - وهذا هو المهم في الامر - وانما يؤمن على استنتاج سقراط بطريقة لا تخلو من البلاهة ، فيقول (ردا على القول بان الكلب لابد أن يكون من محبي المعرفة والعلم) « ان الامر لا يمكن ان يكون على خلاف ذلك ! » (ولنلاحظ أن هذا هو نفسه اديمانتوس الذي قدم لنا في بداية الكتاب الثاني خطابا يليقا حكيما تقمص فيه شخصية المدافعين عن الظلم وعبر عن آرائهم بكل اقتدار) .

٤ - ويضع سقراط في اواخر الكتاب الثاني قاعدة عامة تنص على ان « الأشياء حين تكون في أحسن أحوالها تكون هي الأقل تعرضا للتغير أو التحول نتيجة لتأثير شيء خارجي . اعني مثلا ان اصح الاجسام وأقواها هي أقلها تأثرا بأنواع اللحوم والمشروبات والمجهود ، وأن أصلب النباتات هي أقلها تأثرا بالرياح .. الخ » (٣٨٠) وهنا مغالطة واضحة ، لان الحكم السابق قد يرسى على أشياء معينة ، ولكنه لا يمكن أن يكون حكما عاما على هذه الصورة : فمن الممكن جدا أن يكون أفضل الأشياء ، في مجال معين ، هو أكثرها تأثرا بما هو خارج عنه ، وأشدّها تعرضا للتغير ، اذ أن أفضل مين هي أشد المين تأثرا بالضوء وحساسية له ، على حين أن العين غير البصرة لا تتأثر به على الإطلاق ، وأفضل أجهزة الاستقبال هو أكثرها تأثرا بالموجات الصوتية ، الخ .

ومن الواضح ، في حالة هذه المغالطة ، أن أفلاطون يتأثر بمبدأ ميتافيزيقي اثر لديه ، وهو المبدأ القائل ان الثبات خير والتغير شر ، ويحاول تطبيقه قسرا على مجال الأمور الواقعية .

٥ - وفي الكتاب الثالث يكرر أفلاطون مغالطة مماثلة للسابقة ، فيقول : « في الموسيقى يؤدي التنوع الى الفساد ، وفي الجسم رايناه يؤدي الى المرض ، اما البساطة فهي ، على عكس ذلك ، تؤدي في الموسيقى الى غرس فضيلة الاعتدال في النفس ، كما تؤدي بساطة الرياضة الى بقاء

الجسم صحيحا » . (٤٠٤) . هذه المغالطة تطبيق للبدء السابق ، القائل ان الخير والكثرة شر وفساد ، والثبات والوحدة خير وصلاح ، على مجال الموسيقى والرياضة البدنية . وقد يكون هذا المبدأ صحيحا في حالة الرياضة البدنية ، لأن الأنواع المعقدة من الأغذية (كما أشار أفلاطون قبل ذلك) تلحق الضرر بالجسم . ولكن تشبيهه ببساطة التغذية أو طريقة تربية البدن ببساطة الموسيقى فيه مغالطة واضحة ، نستطيع أن ندركها في عصرنا الحديث بوضوح ، حيث لا يرتبط جمال الموسيقى ببساطتها على الإطلاق ، إذ قد يكون التعقد أحيانا مقياسا من مقاييس الجمال الفني في الموسيقى .

٦ - وفي الكتاب الخامس « يقنع » سقراط سامعيه بأن على المحاربين أن يصطحبوا معهم أبناءهم إلى ميدان القتال ، ويستعينوا بهم في أمور الحرب ، حتى يتدرب هؤلاء الأبناء على فنون الحرب منذ حداثتهم . ووسيلته إلى هذا « الاقتناع » هي القول أن صانع الفخار يجعل ابنه يشاهده ويراقبه ويساعده قبل أن يتعلم صنعه ، فهل يكون المحارب أقل حرصا على مستقبل ابنه من صانع الفخار ؟ (٤٦٦ - ٤٦٧) ومع ذلك فالتشبيه فاسد تماما ، إذ أن صنعة الحرب - أعني صنعة القتل - شيء يختلف كل الاختلاف عن جميع الحرف الأخرى ، ولا يمكن أن يعد اصطحاب المحارب لابنه معه « حرصا » على مستقبله ، بل قد يكون فيه قضاء عليه .

٧ - وفي الكتاب العاشر (٦٠٨ - ٦٠٩) ، يبرهن أفلاطون على خلود النفس ، فيقول أن عنصر الشر في الإنسان هو ما يدمره ، والخير هو الذي يحفظه ، وشر كل شيء هو الذي يهلكه (كالمرض في الجسم) ، على حين أن خيره لا يمكن أن يهلكه . وعلى ذلك فإن النفس ، التي هي المبدأ الخير في الإنسان ، لا تهلك أو تفنى .

ويغض النظر عما تحتشد به هذه الحجة من مسلمات غير مؤكدة ، كالوجود الجوهرى للنفس ، وكون النفس هي المبدأ الخير في الإنسان ، فإن فيها مغالطتين ظاهرتين على الأقل : الأولى هي تأكيد أن خير أى شيء لا يهلكه ، وهو تأكيد باطل ، لأن الخير في المصباح ، مثلا ، هو النور ، واستمرار الانارة يهلك المصباح ، وقل مثل هذا من ألوف الأشياء الأخرى . والمغالطة الثانية هي الانتقال من الشر والدمار المعنوي ، إلى الشر والدمار المادى (وهو المرض في الجسم) ، دون أن يمس القارىء بهذا الانتقال لأن الألفاظ المستخدمة في الحالتين واحدة .

هذه الأمثلة - التي يمكن مضاعفتها مرات متعددة - تكفى لكى نستخلص المظاهر الرئيسية للمغالطة عند أفلاطون .

١ - فأفلاطون يلجأ الى منهج الإهابة بالحالات الاستثنائية أو الشاذة، لكى يوقع خصمه فى الخطأ . فإذا أورد الخصم حجة تسرى على تسعة وتسعين فى المائة من الحالات ، فندها سقراط بتركيز كلامه على الواحد فى المسألة الباقى : كالكلام من العاقل الذى أصبح مجنوناً فلا يستحق أن ترد اليه وديعة السلاح . وقد أصبح « منهج الحالات الشاذة » هذا مالوفاً بين الفلاسفة منذ ذلك الحين ، وهو يكون جزءاً أساسياً من ذلك الجهاز النقدي الذى يستخدمه الفلاسفة ضد خصومهم من أجل القاء ظل من الشك على آراء قد تكون نسبة الصحة فيها طافية . ومع ذلك فليست هذه بالطريقة السليمة فى النقاش ، بدليل أن العلم لا يلجأ إليها : ففى كثير من الأحيان يغيب العالم عن قوانينه بقوله : « فى الظروف العادية يكون كذا وكذا ... » وهو تحفظ يقطع الطريق تماماً على حجة الاستثناء أو الحالات الشاذة .

ب - ويعتمد أفلاطون أيضاً على الاستخدام غير الكامل للمنهج الاستقرائى : فهو يذكر مجموعة من الأمثلة ، ويصل منها الى نتيجة عامة . وفى معظم الأحيان تكون هذه الأمثلة غير كافية على الإطلاق لتكوين استقراء سليم ، أو للوصول الى قاعدة عامة .

ج - ومن أكثر وسائل المغالطة شيوعاً فى تفكير أفلاطون ، اتباع منهج التمثيل أو التشبيه : كتشبيه المحارب بضائع الفخار فى المثل رقم (٦) من قبل ، أو تشبيه الحاكم بالطبيب ، أو براعى الغنم ، وهى تشبيهات تتكرر مراراً فى محاورة الجمهورية . ففى حالات التشبيه هذه يكون من السهل دائماً مغالطة الخصم الذى لا ينتبه الى الاختلافات الدقيقة بين طرفى التشبيه ، والى أن الحجة لا تعدو أن تكون « قياساً مع الفارق » . ولما كان أفلاطون كاتباً ذا أسلوب أدبى حى ، فقد حفلت كتاباته بهذا النوع من التشبيهات ، الذى كان ياجأ اليه على الدوام فى إثبات آرائه وأقناع قرائه أو مستمعيه به . واستطيع أن أقول - دون خوف من الزلل - أن نسبة الحالات الباطلة فى طريقة التمثيل هذه تفوق بكثير نسبة الحالات الصحيحة .

د - ومن الوسائل الأخرى التى قد تكون أكثر خفاءً من السابقة ، وإن لم تكن تقل منها خطورة ، القيام باستدلال طويل ذى مراحل متعددة ، يتسرب الخطأ اليه بسيطاً فى أول الأمر ، ثم يستفعل تديجياً حتى ينتهى

الأمر الى نتيجة باطلة تماما ، يفاجأ القارئ بها في نهاية الاستدلال ، ولا يدري كيف استطاع كاتب المحاورة أن يقوده الى نتيجة كهذه دون أن يشعر . ومن أمثلة هذه الطريقة في المغالطة ، تلك الحجة الطويلة (٦٠) - (٦٢) التي أراد بها أفلاطون أن يثبت أن شيوعية النساء والأطفال هي أفضل القواعد التي يبنى عليها النظام الاجتماعي في الدولة . فهو يقدم سلسلة طويلة من الاستدلالات ، تتسرب المغالطة اليها دون أن يشعر القارئ ، ويتسع نطاقها بالتدريج حتى تؤدي في النهاية الى النتيجة الممتنة المعروفة .

لما هو موقف شراح أفلاطون من هذه المغالطات ؟ من الملاحظ أولا أن معظم الشراح يتنبهون الى مغالطات الكتاب الأول من « الجمهورية » وحده ، ويركزون اهتمامهم عليها ، نظرا الى ما فيها من طابع واضح صارخ ، ويذهب البعض منهم الى القول بأن الكتاب الأول قد ألف في تاريخ سابق لتاريخ بقية المحاورة ، نظرا الى ضعف تركيبه الاستدلالي . غير أن النماذج التي أوردناها من قبل للمغالطات كقيلة باقتناعنا بأن المغالطة لم تكن تقتصر على الكتاب الأول ، بل أن لكل كتب المحاورة نصيبها من هذه المغالطات ، مما يدل على أن الظاهرة تنتمي الى طبيعة التفكير الأفلاطوني نفسه .

وقد أشار باحث قريب العهد (١) الى ميل كثير من الشراح الى تأويل المغالطات الأفلاطونية على نحو يقال معه انها مقصودة ، فنبه الى أن هذا التأويل جزء من الصورة التي يكونها هؤلاء الشراح عن أفلاطون بوصفه مفكرا يعلو على مستوى البشر ، ولا يمكن أن يتسرب الخطأ الى تفكيره . وهو يشير الى رأى بعض الشراح القائل أن مغالطات الكتاب الأول من الجمهورية قد قصد منها اختبار محدث سقراط (وهو بوليمارخوس) ، بحيث أنه اذا انضح أن بوليمارخوس لم يفهم المغالطة ولم يكتشفها ، كان معنى ذلك أن الحجة كلها قد فاته ، وبذلك تكون المغالطة وسيلة لكشف الخصم ذاته . ويرد هذا الباحث على ذلك التفسير قائلا أنه يفترض أن قارئ أفلاطون سيهتدى الى المغالطة بمجرد اطلاعه عليها ، مع أنه كان من المستحيل على القارئ المعاصر لأفلاطون أن يكتشف أمثال هذه

(١) I.M. Crombie : An Examination of Plato's Doctrines. London (Routledge and Kegan Paul) 1962. Vol. I, p. 24.

المغالطات ، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يتساءل عن مقصد أفلاطون منها ، أو يدرك أن هذا المقصد هو كشف عجز الخصم .

ونحن نتفق مع هذا الرأي القائل ان المغالطة لم تكن وسيلة متمعة لكشف الخصم ، ولكننا لا نتفق مع التحليل المقدم لهذه الظاهرة : وهو ان أفلاطون لم تكن لديه فكرة عن قواعد الاستدلال الشكلى ، وبالتالي عن تلك القواعد التى تؤدى مخالفتها الى وقوع الفكر فى المغالطات (١) . هذا التحليل ينبغى ، فى رأينا ، أن يرفض بشدة ، وذلك لعدة أسباب : (١) أولها أنه ينطوى ضمنا على الاعتقاد بأن معرفة قواعد الاستدلال الشكلى هى التى تعصم الفكر من الخطأ ، مع أن القدرة على التفكير السليم بدون معرفة هذه القواعد أمر معروف لا يحتاج الى أية إشارة خاصة . (٢) وإذا كان صحيحا أن الفكر يمكن أن يمارس بطريقة سليمة دون معرفة بقواعد الاستدلال الشكلى ، فإن من الصحيح أيضا أنه ، اذا شاء معرفة هذه القواعد ، فقلن يحتاج منها لتجنب المغالطة الا لعدد ضئيل جدا من القواعد ، التى تدور حول مبدأ التناقض ومجموعة قليلة من المبادئ الأساسية الأخرى . (٣) ويستطيع المرء ، اذا قرأ محاورة الجمهورية قراة فاحصة ، أن يدرك أن أفلاطون كان متنبها ، من وعى ، الى هذه المجموعة الرئيسية من المبادئ ، التى ينبغى التزامها للحيلولة دون وقوع الفكر فى الزلل ، بل انه صرح بها تصريحاً واعياً . فهو يعبر عن قانون التناقض تعبيراً دقيقاً اذ يقول : « من الجلى أن نفس الشيء لا يمكن أن يفعل أو يفعل فى جزء واحد منه بطريقتين متضادتين فى آن واحد ، وبالنسبة الى موضوع واحد » . (٤٣٦) ولو كان أفلاطون قد التزم هذه القاعدة على الدوام لخلت محاوراته من الجزء الأكبر مما فيها من مغالطات . بل انه ينبه محدثه ، فى موضع قريب من الموضع السابق ، الى ضرورة التحليل الدقيق لعناصر كل قضية ، حتى يتبين ان كانت متسقة مع ذاتها ام لا ، فيقول : « الحق ان لممارسة الجدل .. تأثيراً فريداً فى الناس .. لانهم كثيراً ما يدخلون دون وعى فى مناقشات يتخيلون انها مجادلات عقلية ، مع انها ليست إلا ثرثرة ، وذلك لعجزهم عن أن يدرسوا موضوعهم بتقسيمه تبعاً لفروعه المختلفة ، ولتعلقهم بالانفاظ . فى محاولتهم اتباع محدثهم فى التناقض » . (٤٥٤) . وفى هذه الحالة أيضا يردد أفلاطون معياراً لو كان قد طبقه لتجنب كثيراً من المغالطات التى تميزت بها طريقته فى الجدل .

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٥ - ٢٦ .

وهناك باحثون آخرون يرون أن أفلاطون كان يتعمد المغالطة والتلاعب بالألفاظ (في الكتاب الأول) ، أي أن ذلك كان جزءا من البناء الدرامي للمحاورة (١) . وقد يكون الغرض من ذلك مجرد الدعاية ، أو إثارة الخصم . ومن الواضح أن هذا التعليل لا ينطبق على الكتب التسعة التي تلي الكتاب الأول ، حيث لا تسمح جدبة المناقشة بافتراض تعليل كهذا . على أن الكتاب الأول بدوره ، في اعتقادي ، لا يسمح بقبول هذا التعليل :

فلنتأمل تلك اللحظة الدرامية البديعة التي ششهدت تدخل ثراسيماخوس في المناقشة (في أواسط الكتاب الأول) . فقد كان سقراط في الجزء السابق قد أورد في مناقشته مغالطات متعددة ، ولكنه استطاع أن يقهر خصمه على إية حال . غير أن ثراسيماخوس ، الذي ظل غضبه يتعاظم طوال المناقشة السابقة ، تدخل فجأة ، بصورة بلغت من العنف حدا جعل لسان سقراط ينمقد ربما ، وأخذ يكيل الاتهامات لسقراط ومحدثه . في هذه اللحظة كان سقراط - كما يؤكد لنا هو ذاته في المحاورة - في حالة رعب حقيقي . وما دام الاتهام الرئيسي الذي وجهه إليه ثراسيماخوس هو التلاعب بالألفاظ ، فالمفروض أن يكف - وهو في حالة الرعب - عن المغالطة اللفظية ، وذلك حرصا منه على حياته على الأقل . ومع ذلك فإن أول حجة رد بها على ثراسيماخوس الشرس ، الذي كان في سورة غضبه ، كانت فيها مغالطة ! فسقراط يقول (وهو يرتعد) انه ، هو بوليمارخوس ، لا يجامل كل منهما الآخر لأنها لو كانا يبحثان عن قطعة من الذهب لما جامل أحدهما الآخر ، بحيث يضيع على نفسه فرصة العثور عليها - فما بالك وهما يبحثان عن العدالة ، التي هي أنفُس كثير من الذهب ؟ والمغالطة في هذه الحجة واضحة ، لأنه يشبه قيمة مجنوبة أو روحية - كالعدالة - بقيمة مادية كالذهب ، ويتلاعب بلفظ « النفيس » ، ولأن الذهب ، كغيره من القيم المادية ، ينقص قدره بالمشاركة ، ومن هنا كان من الضروري أن يتناقض الناس عليه ، أما العدالة فيزيد قدرها كلما شارك فيها عدد أكبر .

لا شك أن عودة سقراط إلى المغالطة في هذا الموقف العصيب دليل على أنها جزء من تكوينه ، وعلى أنه لا يستطيع أن يخلص ذهنه منها . فحتى لو كانت جميع المغالطات السابقة في الكتاب الأول مقصودة ، فإن

(١) انظر تعليق Chambry في ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ من الجزء الأول من ترجمته لمحاورة الجمهورية (Edition "Les belles lettres") ، باريس ١٩٤٧ .

هذه لا يمكن - بحكم الموقف الذى قيلت فيه - أن تكون متمممة ، وإنما هي علامة ضعف فى القدرة الاستدلالية فحسب . ومن هنا نجد أن ثراسيماخوس كان على حق - الى حد بعيد - حين اتهم سقراط ، بعد قليل (٣٤١) بأنه مغالط .

وخلاصة هذا كله أن منهج أفلاطون كان يحمل فى طياته - الى جانب ما فيه من عناصر ايجابية - عنصر المغالطة ، وأن هذا العنصر يظهر فى محاوراة الجمهورية ، وأن لم يكن من السهل دائما كشفه وسط ذلك الحشد الهائل من الأفكار العميقة التى تحفل بها المحاوراة . ويمكن القول ان أفلاطون قد ترك ، فى هذا الصدد ، طابعه الدائم على الفلسفة ، التى لم تستطع ان تتخلص منذ ذلك الحين من عنصر المغالطة ، وأن كانت مع ذلك قد لقت الإنسان مجموعة من أعمق أفكاره وأرفع مبادئه .

موضوع المحادثة

تعقد تركيب محادثة الجمهورية :

تعالج محادثة الجمهورية موضوعات تبلغ من الكثرة حدا دما بعض فراح أفلاطون الى القول بافتقار هذه المحادثة الى التماسك ، وبأنها تتألف من مجموعة من الموضوعات التي أضيف بعضها الى بعض دون وحدة تربط بينها . ومن هؤلاء الشراح « بيرنت Burnet » الذي ذهب الى أن الجزء التعليمي في الكتابين السادس والسابع هو الأساس الذي بنيت عليه المحادثة ، على حين أن بقية المحادثة سقراطية لا تمثل آراء أفلاطون الحقيقية . ولكن من الغريب أن شراحا آخرين - منهم « نلتشيب Nettleship » - يرون أن هذا الجزء بالذات مقحم على المحادثة ، وأن من الممكن الانتقال من الكتاب الرابع الى الكتاب الثامن دون انقطاع . وفضلا عن ذلك ، فقد أشرنا من قبل الى الرأي الذي يجعل من الكتاب الأول مقدمة مستقلة بذاتها ، نظرا الى اختلاف مستوى البحث واسلوبه من بقية المحادثة .

هذه الآراء تركز على بعض الشواهد ، التي تتعلق بعضها بطريقة تفسير الشراح لمضمون المحادثة ذاتها ، ويتعلق بعضها الآخر بالإشارات التي وردت من « الجمهورية » في محاورات أخرى ، ولا سيما في « طيمائوس » ، حيث يعيد أفلاطون تلخيص آرائه في الكتب الأربعة الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، دون أن يشير الى نهاية الكتاب الخامس أو الى الكتابين السادس والسابع .

ومن المؤكد أن أي شراح يقول بافتقار المحادثة الى الوحدة ، له بعض العذر في رأيه هذا ، إذ أن المحادثة تعالج بالفعل عددا كبيرا من الموضوعات

التي يصعب الربط بينها . بل انها تعالج الموضوع الواحد في مواضع متباعدة على نحو يبدو معه لأول وهلة أن هناك نوعا من التشتت والتباين في وجهة النظر الى هذا الموضوع . ومع ذلك فان النظرة الفاحصة تثبت لنا أن هذا التباين الظاهري انما هو تعبير عن طريقة أفلاطون الخاصة في تناول المسائل بطريقة متدرجة كل في سياقها الخاص ، بحيث لا يتكشف تفكيره كاملا الا بعد انتهاء المحاوراة كلها .

ومن المتفق عليه ، بوجه عام ، أن الموضوعات الرئيسية التي تعالجها المحاوراة في كتبها المختلفة هي :

- ١ - الكتاب الأول : مقدمة في الآراء الشائعة من العدالة .
- ٢ - الكتاب الثاني والثالث والرابع : العدالة في الدولة والفرد .
- ٣ - الكتاب الخامس والسادس والسابع : نظم الدولة المثلى وحكم الفلاسفة .
- ٤ - الكتاب الثامن والتاسع : تدهور المجتمع والفرد .
- ٥ - الكتاب العاشر (حتى ٦٠٨) : الصراع بين الفلسفة والشعر .
- ٦ - الكتاب العاشر (من ٦٠٨ الى النهاية) : مصير الانسان وخلود النفس .

على انه اذا كان هناك اتفاق عام حول هذه الخطوط العريضة أو الموضوعات العامة للمحاوراة ، فان السؤال الأساسي يظل قائما - وأعني به : ما هو الموضوع العام للمحاوراة كلها ، أو ما هو الموضوع الرئيسي فيها ؟ وما الغاية التي استهدفها أفلاطون من كتابة المحاوراة ؟ هذا السؤال كان مثارا لخلافات شديدة بين شراح أفلاطون ، ولا جدال في أن تشعب الأبحاث التي تناولتها المحاوراة قد ساعد على تقوية هذه الخلافات ، إذ أن كلا يستطيع أن يجد في المحاوراة ما يريد . وسوف يتضح لنا ، بعد بحثنا المفصل لهذا الموضوع ، أن كل شارح قد وجد بالفعل في المحاوراة ما أراد ، وأنها أتاحت لأذهان المفسرين فرصة رائعة للتقسيم بعملية « اسقاط » فكري ، يطبع فيه كل منهم على المحاوراة ما يتجه اليه ميله الطبيعي ، أو ما يود هو ذاته أن يكون موضوعا رئيسيا ، لا لفلسفة أفلاطون وحدها ، بل للفلسفة بوجه عام .

صعوبة تصنيف المحاوراة :

من المؤكد أن أية محاولة لتحديد الاتجاه العام لأفلاطون في محاوراة الجمهورية من خلال أفكارنا الحالية ، تصادف صعوبات لا يكاد يكون في

وسع المرء أن يتقلب عليها . فإذا قلنا عن أفلاطون انه كان قبل كل شيء فيلسوفا يرمى الى تأكيد فكرة الثبات والحكمة على التغير ، نظرا الى ميله الالىجاريكية المحافظة ، صادقتنا في هذا الصدد مسألة هامة لا تتمشى مع هذا التصنيف ، وهى دعوة أفلاطون المريحة القاطعة الى زهد الحكام فى المال ، وتأكيدهم على نحو يفوق أى مفكر آخر ، المبدأ القائل ان الحكم ينبغي أن يكون خدمة لا انتفاعا . وإذا قلنا انه كان فيلسوفا يدعو الى الزهد ، قابلتنا صعوبة أساسية ، هى دعوته الى شيوعية النساء بين أعلى طبقات الدولة ، اعنى طبقة الحراس والفلاسفة . أى ان أفلاطون يطبق هذا المبدأ على أفضل نموذج للانسان فى نظره ، ويجعل للجنس عند هذه الطبقة أهمية تصل الى حد استخدامه حافزا لهم على مزيد من العمل فى أوقات السلم وفى أوقات الحرب بوجه خاص . فأين هذا من فكرة الزهد ، ومن القول ان الجسم مقبرة النفس ؟ وإذا قلنا ان أفلاطون يدعو الى نظام عسكري صارم كنظام اسبرطة - وهو بالفعل قد اقترب من هذه الدعوة الى حد بعيد - صادفتنا عقبة رئيسية هى تأكيده منصر « الموسيقى » ، أى التربية الأدبية والفنية ، فى التعليم ، ووضعه نموذجا للانسان المثالى يكون تهذيب العقل والروح أهم العناصر المكونة له . فهو لم يستهدف أبدا تكوين جنس صارم لا يتقن الا فنون القتال ، وإنما استهدف الجمع بين العناية بتدريب البدن والعناية وتهذيب النفس ، أى بين قوة الجسد من جهة ، ولطف الحس ورهافة الشعور وقوة العقل من ناحية أخرى .

هكذا يكاد يبدو من المستحيل تحديد موضوع معين تندرج تحته تلك الفلسفة التى عرضها أفلاطون فى محاوراة الجمهورية ، فى ضوء التقسيمات الحالية المعروفة للأنماط الفلسفية . ولا جدال فى ان هذه الصعوبة تنمكس بوضوح على التفسيرات التى تقدم لمحاورة الجمهورية ، والتى تبلغ أقدمها من التضاد يندر أن نجد له نظيرا فى حالة أى نص فلسفى آخر .

تقد تطرف بعض المفسرين فذهب الى أن أساس محاوراة الجمهورية دينى بحث . وحاول « ارويك » Urwick تفسير المحاوراة من خلال فكرة الدين ، مؤكدا أن لفظ المصادلة Dikaiosune لا ينطوى على المعنى السيماسى أو الاخلاقى المؤلف لدينا ، وإنما هو يحمل معنى التقوى والصالح الدينى ، وأن المحاوراة بالتالى بحث دينى من نفس النوع الذى

نلمسه في الفلسفة الهندية ، بل ان علاقة أفلاطون بأستاذه سقراط هي نفس علاقة التمجيد التي تقوم بين المعلم الهندى وتلميذه (١) .

وتطرف مفسرون آخرون في الاتجاه الميتافيزيقى (وهو تطرف أكثر شيوعا من السابق) ، فذهبوا الى أن الاعتبارات الميتافيزيقية النظرية هي الأساس الذي بنيت عليه العناصر الأخلاقية والسياسية في المحاور ، أى ان ما يبدو في محاوره الجمهورية من اهتمام بالجانب العملى ، إنما هو إطار تَعَمِدُ أفلاطون أن يرسمه ليعرض من خلاله أفكاره الميتافيزيقية التي كان اهتمامه الأكبر منصبا عليها . ولعل أوضح أمثلة هذا الاتجاه « تسلى Zeller » الذى يقدم لآراء أفلاطون في هذه المحاور تفسيراً تكون الأولوية فيه للاعتبارات النظرية ، ولا تكون الأبحاث العملية سوى نتائج مستمدة من الأفكار النظرية الخالصة . مثال ذلك أن الفكرة Ideas تحكم العالم المادى بواسطة النفس ، مثلما تحكم الطبقة العليا في دولة أفلاطون المثالية الطبقة الدنيا (طبقة الصناع والتجار والزراع) بواسطة الطبقة الثانية (المحاربين) . « وكما تنتمى الفكرة Ideas الى عالم خالص ، خارج من مجال الظواهر ، فكذلك ينسب العقل في الدولة الى طبقة خاصة تعمل على طبقة الشعب . وكما تأتى النفس أو القوة المحركة بوصفها ماهية متحدة بين الفكرة والظاهرة ، فكذلك تقف الطبقة المحاربة التي تنفذ قرارات الفلاسفة الحاكمين بين هؤلاء وبين الشعب . فكل شيء ثابت محدد ، مرتبط ببعضه ببعض بعلاقات لا تتغير » (٢) . فهنا نجد ان المسألة تصور كما لو كانت هناك اعتبارات نظرية خالصة ، كعلاوة الفكرة أو المثال وضرورة التقسيم القاطع بين مجالات الكون ووجوب التوسط بين العالم الأعلى والعالم الأدنى (وهي كما نرى أفكار يظهر فيها الطابع الهيجلى بوضوح) ، هي التي تحكمت في آراء أفلاطون السياسية ، أى أن السياسة عنده مجرد تطبيق فرعى « للمذهب » في صورته النظرية الخالصة .

على أن يمثل هذا التفسير النظرى البحث اذا كان ممكناً في محاورات مثل « بارمنيدس » و « طيماوس » ، فإنه يبدو غير مقبول في محاوره « كالجمهورية » يظهر فيها الطابع العملى بوضوح كامل . فمن الاسراف الشديد القول أن كل ما تضمنته هذه المحاوره من أبحاث في موضوع

(١) انظر E.J. Urwick : The Message of Plato. A Reinterpretation of the "Republic". London (Methuen) 1920.

(٢) انظر تسلى ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٤٧٥ .

الدولة المثلى والنظم الاجتماعية والتربية بمراحلها المختلفة انما كان مجرد استطراد خارج عن الموضوع الرئيسى ، او تطبيق للأفكار النظرية في مجال فرعى ذى أهمية ثانوية . بل ان العكس هو الذى يبدو صحيحا ، أى أن الأفكار النظرية في المحاور لم تكن الا تبريرات لمواقف عملية كان أفلاطون يؤمن بها ويدعو اليها ويكرس حياته من أجل تحقيقها . وعلى أية حال فإن البحث المفصل لهذه المسألة انما هو استباق لأمور ستتكشف تدريجيا خلال هذا الفصل . وحسبنا الآن أن نقول ان التفسير النظرى البحث للمحاورة لا يلتقى قبولا الا من اقلية من شراح أفلاطون ، وأن أغلبية هؤلاء الشراح تؤمن بأن هدف المحاور كان في أساسه عمليا .

على أن القول ان للمحاورة هدفا عمليا يشير بدوره اشكالا جديدا : فهل كان هذا الهدف العملى فرديا أم اجتماعيا ؟ أو بعبارة أخرى ، هل كان أفلاطون يتجه بمحاويره هذه الى نشر مبادئ معينة تتعلق بالأخلاق أو التربية الفردية ، أم أنه كان يرمى الى التعبير عن آرائه السياسية والبحث فيما ينبغي أن تكون عليه شؤون الدولة ؟ الواقع ان الخلاف الرئيسى بين شراح أفلاطون انما ينحصر في هذه المسألة بعينها ، لا في المسألة السابقة - أىنى مسألة كون المحاوره بحثا نظريا ميتافيزيقيا أم بحثا ذاتيا طابع عملى . نعم اعتراف أغلبية شراح أفلاطون بأن المحاوره عملية في أساسها ، نراهم يفترون بوضوح في تحديد ماهية هذا الطابع العملى ، وهل هو التربية الفردية أم الإصلاح السياسى للدولة . وسوف نعرض كلا من هذين الرأيين باستفاضة ، لكى نتوصل من خلال المقارنة بينهما الى ما يمكن أن يقال عن الهدف الحقيقى لهذه المحاوره الرئيسية .

النفس البشرية بوصفها موضوعا للمحاورة الجمهورية :

في الكتاب الثانى من المحاوره ، يبدأ أفلاطون بحثه في الدولة ، أى في السياسة ، بقوله : « هب أن شخصا قصير النظر طلب اليه ان يقرأ حروفا صغيرة عن بعد ، ثم أنباه شخص آخر بأن من الممكن الاهتداء الى نفس هذه الحروف في مكان آخر بحجم أكبر ، فلا شك في أنها تكون فرصة رائعة له لكى يبدأ بقراءة الحروف الكبيرة وينتقل منها الى الصغيرة ، لئلا ان كانت مماثلة للأولى أم لا .. والعدالة ، التى هى موضوع بحثنا ، ان كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له ، فانها توجد أيضا في الدولة .. وإذن ففي الصورة الكبيرة للعدالة يكون من الأسهل علينا ادراكها . لذا أقترح أن نبحث في طبيعة العدالة أولا كما تبدى

في الدولة ، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد ، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر ، وتقارن بين الاثنين » (٣٦٨) .

وفي نهاية الكتاب التاسع ، أي عند انتهاء حديث أفلاطون الطويل في السياسة ، يدور بين سقراط وجلوكون الحوار الآتي ، عن الإنسان الحكيم ، الذي يعرف كيف ينظم حياته وفقا للخير :

« جلوكون : ولكن إذا كان هذا هدفه ، فلن تكون لديه أية رغبة في الاشتغال بالسياسة .

سقراط : كلا ، إنه سيشتغل قطعاً بالسياسة في دولته الباطنة الخاصة ، وإن لم يكن سيشتغل بالسياسة في بلاده ، مالم يكن ذلك استجابة لنداء من السماء .

جلوكون : لقد فهمت . أنك تتحدث عن الدولة التي رسمنا خطتها ، والتي لا توجد إلا في ذهننا ، إذ لست أعتقد أنه توجد دولة مثلها في أي مكان على سطح الأرض .

سقراط : كلا ، ولكن المرء قد يجد في هذا النموذجاً في السماوات لمن شاء أن يطلعه ، ويبحث مثيله في نفسه بعد تأمله . أما أن هذه الدولة موجودة في أي مكان أو ستوجد بالفعل في أي وقت ، فهذا أمر لا أهمية له ، إذ أنه لن يخضع إلا لقوانين هذه الدولة وحدها ، لا أية دولة غيرها » . (٥٩٢) .

وإذن ، فبعد المقدمة التي استغرقت الكتاب الأول وجزءاً من الكتاب الثاني ، استهل أفلاطون بحثه الحقيقي في المحادثة بتشبيه يتضح منه أن هدفه الحقيقي هو النفس الفردية . وعند انتهاء هذا البحث ، وقبل الاستطراء الأخير والخاتمة التي يمثلها الكتاب العاشر ، يختم أفلاطون بحثه الرئيسي بمبارات تكشف بوضوح عن اهتمامه الأساسي بالنفس الفردية . وفي الحالاتين ، أي في الإسهال وفي الختام ، يبدو واضحاً أن السياسة لم تكن إلا وسيلة لغاية أهم ، هي الوصول بالفرد أو بالنفس البشرية إلى ما يريده لهما من كمال .

ففي البلد يبدو كل شيء غامضاً مختلطاً : نفس بشرية معقدة غاية التعقيد ، تبدو تصرفاتها على السطح الخارجى بسيطة واضحة المعالم ، ولكن من وراء هذا الوضوح الظاهر دوافع متضاربة واتجاهات ونزعات متعارضة ، ونسيج معقد من العلاقات المتداخلة المتشابكة - كل ذلك في فرد واحد أو في نفس واحدة . فهل نستسيق لنا التعقيب في افوار

هذه النفس ، واستخلاص هذه العلاقات المتشابكة والنزعات المتعارضة واحدة بعد الأخرى ؟ إن المهمة تبدو عسيرة ، بل مستحيلة ، إذا حاولنا القيام بها على مستوى الكائن البشرى الواحد ، إذ أن هذا الكائن أعقد وأصغر من أن يتيح لنا دراسة هذه العناصر المركبة الداخلة في تكوينه دراسة واضحة . وأذن فلنتأمل صورته الكبيرة ، أى المجتمع ، حيث نجد هذه العناصر التى تزدهم بها النفس البشرية وقد ظهرت بعز يد من الوضوح والتميز على نطاق أوسع بكثير ، وحيث يتسنى لنا دراستها وتحليلها بطريقة موضوعية لأنها ماثلة أمامنا وبإدابة فى كل لحظة لأعيننا .

وفى نهاية البحث تكون قد رسمنا النماذج الكبيرة ، وأوضحنا الصورة المثلى والصور المشوهة للدولة ، وكل ما علينا هو أن نضع هذه النماذج أمام الفرد ليختار منها ما يشاء ، وفى يقيننا أن الحكيم هو الذى سيختار النموذج الدولة المثلى ، ويحاول أن يرسم خطوط « دولته الباطنة » على أساس هذا النموذج وحده ، الذى هو قائم « فى السماء لمن شاء أن يظالعه ، ويبعث مثيله فى نفسه بعد تأمله » . وأذن ، فلم يكن المقصود من كل ما قيل عن الدولة ، إصلاح دولة موجودة بالفعل ، أو حتى رسم خطوط دولة مثالية ينبغى أن تقتدى بها الدول القائمة ، وإنما كان المقصود من كل ذلك عملية التكبير التى أشار إليها أفلاطون فى البداية ، بحيث يجد الفرد أمامه صورة موضوعية موسعة مكبرة لنفسه وقد انطبعت على العالم الخارجى . ومن هنا فلا أهمية لتحقيق هذه الدولة أو عدم تحقيقها فى الواقع ، إذ أنها النموذج يوضع للفرد ، لا للمجتمعات أو حكائمه أو مشرعيها . أنها ، باختصار ، دستور للنفس البشرية الفردية ، لا للدولة .

ليس من المستغرب إذن ، إذا كان أفلاطون قد بدأ بحثه الطويل فى السياسة وختمه بمثل هذه الأقوال التى يؤكد فيها أن السياسة لم تكن عنده إلا وسيلة لغاية تتجاوزها ، وهى تربية النفس البشرية ، أن نجد مجموعة من أكبر شراح أفلاطون يؤكد أفرادها أن محاوره الجمهورية لم تكن سياسية ، وإنما كانت فى أساسها محاوره أخلاقية أو تربوية .

ففى رأى « تيلور A.E. Taylor » أن السياسة - فى محاوره الجمهورية - مبنية على الأخلاق ، لا العكس . والسؤال الأول الذى يثار فى المحاوره ، ويحاج عنه فى ختامها ، هو سؤال أخلاقى بالمعنى الدقيق ، وأعنى به : ما هى قاعدة الخير التى يتعين على الإنسان أن ينظم حياته وفقا لها ؟ وهو يرى أن من الأمور ذات الدلالة الواضحة أن محاوره المحاوره بملاحظات كهل عن الاقتراب من الموت والخوف مما يأتى بعده ، وتنتهى

باسطورة عن الحساب والمصير الأزلئ ، ويؤكد أن السؤال الرئيسي فيها هو : كيف يصل الإنسان الى الخلاص الأزلئ أو تضعف عليه فرصة هذا الخلاص ؟ ومن ذلك يستنتج أن المحاورة « أخروية » other-worldly . ولكن لا بد من أجل بلوغ هذا الهدف الأخروي ، أن يستعان بوسائل تحقق للإنسان السعادة الدائمة ، وأهم هذه الوسائل التعليم . أما السياسة فدورها ثانوى ، أو تابع للأخلاق والتربية : إذ أن الإنسان الذى وصل الى حالة الغبطة والسعادة الحقيقية لابد أن يكون مبشرا للجماعة بأسرها ، ولا تكتمل رسالته إلا اذا عمل على تحقيقها بين الناس جميعا ، وهنا فقط يأتى دور السياسة (١) . ومن ذلك ينتهى تبلور الى النتيجة الآتية : « الأرجح أننا سنخطئ الفهم لو تخيلنا - كما تخيل البعض بالفعل - أن سقراط وأفلاطون يقترح جددا دستوراً جديداً لأننا . وسيكون خطأنا أعظم لو تخيلنا أن أحدهما كان يقر ادخال الدستور الجديد من طريق الثورة فى مجتمع غير متأهب له على الإطلاق . وأقصى ما يمكننا أن نقوله من أى من الاقتراحات المفصلة التى تتضمنها محاورة الجمهورية هو أن أفلاطون يقدمها على أنها هى ما يرى سقراط أنه ما يتفق الى أقصى حد مع الطبيعة الأخلاقية للإنسان ، وما نستطيع بالتالى أن نتوقع تحقيقه بصورة تقريبية فى مجتمع سليم الأوضاع (٢) » .

ويتخذ « نيتشيب Nettleship » موقفاً مماثلاً ، إذ يؤكد أن أفلاطون يحلل النفس البشرية ، فى هذه المحاورة ، بطريق غير مباشر ، أى أنه يطلها بادناً بالمجتمع البشرى ، ومنتملاً من هذا المجتمع الى الفرد . ذلك لأن من الممكن إظهار العناصر الخفية الدقيقة للطبيعة البشرية على السطح الخارجى من خلال التيارات والاتجاهات العامة التى تسير عليها الدولة ، والتى لا تعدو أن تكون تعبيراً عن مبادئ باطنة فى النفس البشرية (٣) .

ويحرص « لا شيل - رى » على تأكيد أسبقية العامل الأخلاقى الفردى على العامل السياسى فى تفكير أفلاطون ، فيذهب الى أن الهدف الرئيسى لأفلاطون هو وضع فن رفيع لتدبير شئون النفس ، يتسع بحيث يشمل تدبير شئون الدولة بدورها . وبعبارة أخرى ، فالبحث فى الدولة عند أفلاطون ليس مقصوداً لذاته على الإطلاق . « فالدولة دائماً

(١) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work. New York (Meridian Books) 1956. p. 265-266.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

(٣) Nettleship : The Theory of Education ... p. 3-4.

في نظره - ومن وجهتي نظر ما هو كائن وما ينبغي أن يكون في آن واحد - وسيلة لا غاية ، تخضع في حالاتها المختلفة لخدمة القوة العاقلة أو القوة الفضائية أو الشهوات ، أي لحيول النفوس الفردية وأمانيتها . ومن هذه النفوس الفردية تستمد أصلها ، وهي لا يمكن أن تكون بالنسبة إليها سوى أداة . فلا يمكن أن تكون الدولة موضوعا محددا معطى مباشرة للسياسة ، بل يتعين على السياسة أن تتجاوز حدود الدولة ، وتلمس مبدأ نهائيا يوجهها في مثل أعلى من الكمال الشخصي . فالسياسة تنطوي بالضرورة على نظرة معينة الى المصير الانساني ، ولا يمكن أن يكون لها ، من خلال تنظيم المدينة ، أي هدف سوى تحقيق هذا المصير (١) .

على أن الكمال الأخلاقي لا يتحقق الا بالتربية السليمة . وقد عرض أفلاطون في « الجمهورية » نظاما مفصلا للتربية ، وربطه بالأخلاق ربطا محكمة ، ومن هنا فإن مجموعة من أكبر شراح أفلاطون قد ذهبوا الى أن التربية على التخصيص هي الهدف الرئيسي للمحاورة . ولعل أبرز هؤلاء الشراح « ييجر Jager » الذي جعل من فكرة التربية محورا لتفسير فلسفة أفلاطون كلها ، ومحاورة الجمهورية بوجه خاص . فكل الأبحاث السياسية التي تضمنتها المحاورة ، وضمنها مناقشة الأنواع المختلفة للدساتير ، وأسباب انحلالها ، تستهدف آخر الأمر غاية تربية ، وما هي الا مراحل في الطريق الطويل الذي يؤدي الى اقامة « الدولة الموجودة في داخلنا » ، والى تحقيق أرفع أنواع الشخصية الإنسانية ، وهو الفيلسوف . فالمحاورة كلها تدور حول موضوع « التربية » ، أو تنمية المثل الحضارية ، وهو المعنى الأقرب للفظ *Páideia* كما يستخدمه « ييجر » في كتابه الكبير الذي يحمل هذا الاسم . ويوضح ييجر وجهة نظره فيقول : « قد نظن لأول وهلة أن أفلاطون كان يهتم قبل كل شيء بتأسيس دولة مثلى ، تحكمها صفة مختارة ، وكان يخضع الأخلاق والتربية لهذه الغاية . ولكننا عندما ندرس المحاورة ، يظهر لنا بوضوح كامل أن ما كان يرمى اليه عكس ذلك . فهو يبنى السياسة على الأخلاق ، ليس فقط لأن من المحتم عليه أن يبدأ الإصلاح السياسي بتعليم الناس كيف يسلكون ، بل لأنه يؤمن بأن مبدأ السلوك الذي يرشد المجتمع والدولة هو نفسه الذي يرشد الفرد في سلوكه الأخلاقي . فالدولة المثلى في نظر أفلاطون ليست الا الاطار الأمثل للحياة الخيرة ، وهو الاطار

(١) P. Lachize-Rey : Les idées morales, sociales et politiques de Platon. Paris (Vrin) 1951, p. 119-120.

الذى يتيح للشخصية الانسانية أن تنمو داخله بلا قيود ، وفقا لقوانينها الأخلاقية الباطنة ، وتكون على يقين من أنها إنما تفي بفرض الدولة الباطنية فيها . . فإذا تأملنا جمهورية أفلاطون من وجهة النظر هذه ، لما وجدناها خطة للإصلاح العملى للدولة بقدر ما هى مجتمع مصطنع تخضع فيه كل المصالح لتعليم الشخصية الأخلاقية والعقلية ، وهو التعليم الذى يعد ثقافة كاملة *paideia* « (١) .

ويقدم الينا شلوح آخر خطة كاملة يعتقد أنها هى الاطار الذى بنيت عليه محاوره الجمهورية - وهذه الخطة ترتكز على تلك الفكرة التى عرضها أفلاطون فى الكتاب الثانى من المحاوره ، وهى فكرة إضاح معالم العدالة فى النفس الفردية من خلال وصف مجتمع سياسى مكبر . فهو يرى أن المحاوره كلها تخضع فى تركيبها لهذه الخطة الأساسية ، إذ أن كل بحث فى السياسة تنطوى عليه ، ليس الا اطارا يتيح له معالجة جانب معين من جوانب مشكلته الأساسية ، وهى مشكلة التربية : فأفلاطون يبدأ محاورته بعرض تطور المجتمع منذ بداياته الأولى ، وعندما يصل الى « طبقة الحراس » بوصفها الطبقة الرئيسية فى الدولة ، ينتقل الى الكلام عن تعليم هذه الطبقة ، ويقدم برنامجا مفصلا للتعليم الابتدائى والثانوى كما أراد أفلاطون . ثم يعود المحاوره مرة أخرى الى السياسة ، ويقدم وصفا لدولة الطبقات الثلاث وفضائلها بتفصيل دقيق ، ولكن هذا الوصف فى حقيقته إنما هو تمهيد لدراسة تتخذ من النفس الفردية موضوعا لها ، وهى دراسة تلائم أهداف أفلاطون التعليمية . وبلى ذلك بحث آخر فى السياسة والاجتماع والاقتصاد ، الى أن تظهر فكرة الملك الفيلسوف ، فيكون ذلك تمهيدا لمعالجة مشكلة تعليم الفيلسوف ، التى يعرضها أفلاطون فى الكتاب السابع بالتفصيل ، ويقدم فى هذا الصدد - لأول مرة فى العالم الغربى - برنامجا مفصلا للتعليم الجامعى . وهكذا يرى هذا الباحث (٢) أن كل بحث فى السياسة لم يكن الا تبريرا للبحث التعليمى ، ومدخلا الى عرض فكرة تربوية . فالسياسة ليست الا تبريرا لمعالجة مشكلات التربية ، أو علما ينتحل أفلاطون لمناقشة هذه المشكلات ، أو اطارا يمهّد للكلام فى ذلك الموضوع الرئيسى الأثير لدى أفلاطون .

(١) W. Jaeger : *Paideia*, (op. cit.), Vol II, p 365-366

(٢) E. Havelock : *Preface to Plato*, London (Blackwell) 1963, p 13-14

وعلى الرغم من أننا لا نود - في المرحلة الحالية من بحثنا لهذا الموضوع - أن ندخل في تفاصيل نقدية ، فلا مفر في هذا الصدد من إبداء ملاحظة تثيرها الفكرة القائلة أن الهدف الرئيسى للمحاورة هدف تربوى . ذلك لأن المثل العليا التربوية تتجه بطبيعتها الى الشمول ، ولن تكون لها قيمة اذا كانت بطبيعتها تقتصر على فئة محددة ، لأن هذا الاختصار يعنى ترك بقية المواطنين في حالة من الجهل والافتقار الكامل الى التهذيب . فالمثل العليا للثقافة ، وقيم التهذيب والكمال الاخلاقى ، تتعارض مع النزوع الى الخصوصية . ومع ذلك فقد كان برنامج أفلاطون بطبيعته موجها الى المواطنين الأحرار فحسب ، بل الى الفئة العليا منهم ، على حين أنه لم يذكر شيئا عن المجموع الكبير من الناس . وهذا السكوت يعنى أن هؤلاء سيظلون على جهلهم وغفلتهم وافتقارهم الى التهذيب . فكيف إذن تكون لقيم التربية والثقافة المكانة العليا في محاورة الجمهوريّة ، في الوقت الذى كانت فيه هذه القيم موجهة أساسا نحو فئة خاصة لا تشمل الا قلة مختارة من المجتمع ؟

لا جدال في أن هذا الاعتراض كفىل بهدم « التفسير التربوى » لمحاورة الجمهوريّة من أساسه . ومن هنا فقد حاول البعض الدفاع عن نظريات أفلاطون في التربية ، على أساس أنها ذات طابع شامل ، فقال « هوربر Hoerber » مثلا : « أن الشواهد تدل على أن أفلاطون يتحدث عن مبادئ تنطبق على تعليم كل الشباب ، وعلى تدريب جميع أنواع المواطنين والصناع في كل دولة . فالبحث في التعليم إنما هو بحث في مبادئ التعليم الابتدائى بوجه عام ، وليس مرضا لتعليم خاص لطبقة مخصوصة في دولة معينة » (١) . ومع ذلك فإن هذا الرأى حتى لو صح بالنسبة الى التعليم الابتدائى (وهو أمر مشكوك فيه) ، لا يمكن أن يصح على التعليم العالى أو المتخصص ، وهو تعليم الفلاسفة ، الذى هو بطبيعته تعليم للصفاة المختارة وحدها . ففي هذه المحاورة إذن نزوع الى الخصوصية لا يمكن إنكاره ، وهذا النزوع يدل على أن هدف أفلاطون لم يكن عرض مثل عليا في التربية والثقافة ، وإنما كان تقديم نوع معين من التربية ، لأفراد معينين ، على نحو يخدم أغراض الدولة . أى أن التربية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم تكن هى الغاية النهائية لجهود أفلاطون الفكرية في هذه المحاورة ، وإنما كانت وسيلة يستعين بها المشرع

(١) R.G. Hoerber : The Theme of Plato's Republic, (Doctoral Dissertation, Washington University, Missouri, 1944), p. 59.

في تحقيق نوع معين من النظام في المجتمع . ومن هنا فان من الخطأ الواضح تشبيه مثله العليا التربوية بالمثل العليا الحديثة التي تهدف الى تنمية الشخصية الفردية ، اذ ان الشخصية لم تكن مقصودة لذاتها عند افلاطون ، بل انهما لا يمكن أن تكون كذلك الا في ظل نوع من التفكير الديمقراطي كان غريبا تماما عن ذهنه . وبالاختصار ، فالتربية عند افلاطون لم تكن تعبيرا عن مثل عليا انسانية ، وانما كانت وسيلة لتحقيق نمط معين من انماط الحياة السياسية . وهكذا يؤدي التحليل الدقيق لفكرة التربية الى نقد التفسير الفردي لمحاورة الجمهورية ، ويمهد الطريق لظهور التفسير المضاد له ، وهو التفسير السياسي .

السياسة بوصفها الموضوع الرئيسي للمحاورة :

اذا كان التفسير السابق ، الذي يجعل من النفس الفردية ، ومن المثل العليا التربوية التي تساعد على تحقيق كمالها ، يرتكز على تصريحات مباشرة قال بها افلاطون ذاته ، فان التفسير السياسي ، الذي نعرضه في هذا القسم ، يرتكز على حقيقة أخرى لا يمكن انكارها ، وهي ان الموضوعات السياسية كانت لها المكانة العليا في المحاورة ، وأن هذه الموضوعات تحتل - من الناحية الكمية الخالصة على الأقل ، أي من حيث مقدار الصفحات التي خصصت لمعالجتها - الاهمية الرئيسية في المحاورة .

ولقد وجد كثير من شراح افلاطون أدلة قاطعة على أن السياسة كانت الموضوع الرئيسي لاهتمامه ، وهذه الأدلة مستمدة من حياته ، ومن طبيعة الفترة التاريخية التي عاش فيها ، ومن مقارنة تعاليمه النظرية بتصرفاته العملية ، وبالحوادث التي شهدتها عصره . ولعل أشهر القائلين بالتفسير السياسي ، من شراح افلاطون ، هو « أرنست باركر » ، الذي يؤكد أن « الجمهورية .. مبنية على ظروف فعلية ، والمقصود منها أن تشكل الحياة الفعلية أو تؤثر فيها على الأقل » (١) . فالدسائير التي يصف افلاطون ، في الكتابين الثامن والتاسع ، نشأتها ونموها وانحلالها ، إنما هي انعكاس لأنماط كانت موجودة بالفعل ، وكان لها تأثيرها في تجربة افلاطون الحية . فمن أينما استمد معلوماته عن الديمقراطية ، ومن أسبوزة وكريت استمد معرفته بالليجارية و « التيفقراطية » ، ومن سراقوزة استمد تجربته من الطغيان . « فالجمهورية ليست مجرد

(١) H. Barker : Greek Political Theory, p. 277.

استنباط من مبادئ أولى ، وانما هي استقراء من وقائع الحياة اليونانية » (١) .

وكما أن الجمهورية تصف ما هو موجود بالفعل ، فقد كان المقصود منها أن تؤثر في الحياة الفعلية . فهي محاورة ذات هدف عملي ، والدليل على ذلك تلك المحاولات المستميتة التي بذلها أفلاطون من أجل تطبيق أفكاره عمليا ، والتي كاد أن يلقى حتفه بسببها . فأفلاطون كان مفكرا واقعيا في أهدافه ، وهو يريد من مدينته أن تتحقق بالفعل . صحيح أنه يتحدث في نهاية الكتاب التاسع كما لو كانت مدينته انموذجا يمكن أن يوجد في السماء ، ولكن لا وجود له في الأرض . غير أن « باركو » يفسر استحالة التحقيق هذه بأنها صفة لكل مثل أعلى لا يمكن أن يتجسد بهدافيره ، وإن كان يظل مع ذلك يمارس تأثيره في المجتمعات والناس . « وتلك في الواقع إحدى الوظائف الكبرى للمدن الفاضلة المثلى ، كدولة أفلاطون : فحتى لو لم يكن من الممكن تحقيقها ، ففي استطاعتها مع ذلك أن تعيننا على فهم الواقع » (٢) .

ويدافع « شامبري » في مستهل مقدمته الطويلة التي صدر بها ترجمته الفرنسية لمحاورة الجمهورية ، عن التفسير السياسي للمحاورة ، ويعترض على الطريقة الكلاسيكية التي يعرض بها مذهب أفلاطون بوصفه نظرية في الوجود والمعرفة ، ثم بحثا في الطبيعة ، وأخيرا نظرية في الأخلاق والسياسة والدين والفن . فهو لا يعترف بأن السياسة لها مكانة ثانوية ، أو بأنها نتيجة عارضة للمذهب المتكامل ، وانما يؤكد على نحو قاطع أن « أفلاطون لم يصل في الواقع إلى الفلسفة إلا عن طريق السياسة ومن أجل السياسة » (٣) . وبالمثل يؤكد « لوتشيوني » الأهمية القصوى للتفكير السياسي عند أفلاطون ، ويشير إلى أن أكبر محاورتين لأفلاطون ، وهما الجمهورية والقوانين ، تعالجان موضوعات سياسية . فخطة التعليم التي عرضها في الجمهورية كانت تطبيق عمليا في الأكاديمية ، ولم يكن هدفها إلا تكوين الصنف الذي ستتولى الحكم ، وتربية عقول السياسيين (٤) . وبالفعل قام كثير من تلاميذ أفلاطون بأدوار سياسية هامة ، أشرنا إلى بعضها عند الحديث عن حياة أفلاطون .

(١) الموضع نفسه .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٨٢ .

(٣) Introduction (op. cit.) P. V.

(٤) Jean Lucioni: La pensée politique de Platon, Paris (P.U.F.)

1958, p. 244.

وأخيرا ، يلخص « فارنجتون » و « ونسبير » موقف أصحاب التفسير السياسي ، فيقول الأول « أن فلسفة أفلاطون كانت بأسرها فلسفة سياسية ، وكان الغرض المتحكم في حياته الطويلة ، والذي كان يزداد وضوحا كلما مضى في طريقه ، هو بناء نظام عقيدى ونظام تعليمى من شأنه ، إذا فرضته السلطة الحاكمة ، أن يضمن الخير للدولة . فالاهتمام بالدولة كان محور الحركة الأفلاطونية ، مثلما كان الاهتمام بالطبيعة محورا للحركة الأيونية » (١) . أما « ونسبير » فيقول عن فلسفة أفلاطون بأسرها إنها « موقف اجتماعى يتخذ صورا فلسفية » (٢) .

ماذا يمكن أن يكون موضوع المحاوره ؟

لا جدال في أن مناقشة الرايين السابقين تكشف لنا عن موقف غريب كل الغرابة : فإمامنا عمل فلسفى واحد ، يقف الشراح إزاءه موقفين متناقضين تماما ، إذ يراه فريق منهم عملا يستهدف اصلاح النفس الفردية وتربيتها ويتخذ من ذلك موضوعا وحيدا ، على حين أن الفريق الآخر يعبده عملا سياسيا لا مكان للفرد فيه الا من حيث وسيلة تعين المجتمع الكامل على تحقيق الأهداف التى رسمها له الفيلسوف . ويؤكد الفريق الأول أن ما تضمنته المحاوره من اشارات سياسية إنما هو نموذج خيالى لا يمكن أن يتحقق ، ولم يكن أفلاطون يقصد منه أن يتحقق ، على حين أن الفريق الثانى يصر على أن المحاوره تتضمن برنامجا سياسيا أريد تحقيقه ، وتمكس تجارب فعلية مر بها أفلاطون ، ومرت بها المجتمعات المعاصرة له ، وترسم طريق الإصلاح الذى كان الفيلسوف يؤمن به ويكرس حياته للدعوة إليه .

ومن الطبعى ، والأمر على هذا النحو ، أن يحاول المرء اتخاذ موقف معين من هذه التفسيرات التى وصلت - كما قلنا - إلى حد التناقض الكامل . ولستنا ندعى أننا سوف نحسم هذا الخلاف الحاد ، إذ أن هذا الخلاف يرجع - كما سيتضح لنا فيما بعد - إلى جلور عميقة لا يمكن إقناعها . على أنه لن يكون من الصواب - من جهة أخرى - أن نقف مكتوفى الأيدي ونقتصر على مشاهدة صراع الشراح عن بعد ، ونتنصرون أن

(١) B. Farrington : Science and Politics in the Ancient World, London (Allen and Unwin) 1939, p. 91.

(٢) A.D. Winpear : The Genesis of Plato's Thought.. New York (Russell and Russell) 1956, p. 272.

هذه الثنائية الحادة ينبغي أن تقبل على علاقتها دون مناقشة . بل إن الجدل يسمح - في رأى - بالقاء بعض الضوء على طبيعة هذا الخلاف الأساسى ، وأرجاع التناقضات الى أصولها العميقة ، ومحاولة تحديد العلاقة الحقيقية - لا العلاقة الظاهرية - بين الفريقين المتنازعين .

١ - الفرد والمجتمع :

لا جدال فى أن القول بأن النفس الفردية وتربيتها هى الموضوع الرئيسى لمحاورة الجمهورية ، أساسا ثابتا من نصوص المحاورة نفسها ، كما قلنا من قبل . ذلك لأن الجزء الرئيسى من المحاورة يبدأ بنص يؤكد فيه أفلاطون أنه يهدف الى بحث النفس البشرية من خلال صورتها الكبيرة ، وهى المجتمع . ومع ذلك ، فهل يصح أن يكتفى التحليل العلوى بنص أقوال أفلاطون ، ويحملها على معانيها الظاهرة ؟ اليس من الجائز أن يودى هذا التحليل الى نتيجة مضادة لما قال به أفلاطون ذاته ؟

إن أفلاطون ، حين بدأ حديثه الطويل بتشبيه الفرد والمجتمع بالحروف الصغيرة والحروف الكبيرة ، وأكد أن دراستنا للمجتمع لن تكون إلا دراسة للفرد ولكن على نطاق أوسع يميننا على إدراك دوائر النفس البشرية والسير فى دروبها المتعقدة بسهولة أكبر - حين بدأ أفلاطون على هذا النحو ، جعل المحاورة كلها متوقفة على صحة هذا التشبيه ، بحيث لا يكون لنا مفر من إعادة النظر فى موضوع المحاورة وهدفها لو اتضح لنا أن هذا التشبيه باطل . فهل يصمد هذا التشبيه بالفعل للاختيار الدقيق ؟

(أ) فى اعتقادى أن هذا التشبيه ينطوى بدوره على نوع من المغالطة - على النحو الذى نهبنا اليه فى الفصل السابق - وإن كانت هذه مغالطة تبلغ من الدقة والخفاء حدا لا يسهل معه كشفها . ففى حالة الحروف ، تكون الحروف الكبيرة بالفعل أسهل قراءة من الحروف الصغيرة . ولكن هل العدالة فى الدولة أو فى المجتمع الكبير أوضح مما هى فى الفرد الواحد ؟ ألا يجوز القول أن تشابك العلاقات فى الدولة ، وتعقدها الشديد ، وتضارب المصالح والاتجاهات فيها ، كقيل بأن يجعل عملية « التكبير » هذه مؤدية الى التعقيد ، لا الى التبسيط ؟

(ب) ومن جهة أخرى ، فقد كان من الواجب ، قبل أن يقدم أفلاطون هذا التشبيه ويجعل له مثل هذه الأهمية ، أن يثبت لنا أن هناك توازينا حقيقيا بين الفرد والدولة ، أى أن الفارق بينهما ليس إلا فرقا فى المقدار

أو الكم فحسب ، وأن الدولة ليست إلا فردا مكبرا . ومع ذلك فإن هذه الموازنة فكرة باطلة ، لأن من مبادئ البحث الاجتماعى أن المجتمع كيان « فريد في نوعه » *sui-generis* ، وأنه ليس مجرد تكبير للفرد ، وليس مساوية لمجموع من فيه من الأفراد ، وإنما هو حقيقة مستقلة لها كيائها الخاص . ولننقل - بتعبير حديث - أن أفلاطون ينكر هنا أصالة الظاهرة الاجتماعية ، ويخلط بين مجالى السياسة الاجتماعية والأخلاق الفردية إذ يجعل الأولى مجرد امتداد يوازى الثانية .

(ج) وفصلا عن ذلك ، فلو كانت محاوراة الجمهورية بحثا في العدالة الفردية ، ولو لم يكن الجزء السياسى فيها سوى « تكبير » لنظور العدالة في الفرد فحسب ، لكان من الواجب أن ينتهى البحث بنهاية الكتاب الرابع (٤٣٤) ، لأنه توصل عندئذ الى معرفة ماهية العدالة الفردية وطبيعتها ، على أساس تطبيق المبدأ القائل أن العدالة هى « أداء كل لوظيفته » على الفرد والمجتمع معا . فهذه النتيجة كانت إذن كافية لتحقيق الغرض الذى حددته أفلاطون عندما بدأ هذا البحث . ومع ذلك فإن الكتاب الخامس يبدأ باستطراد عن نظام الأسرة في المجتمع ، ونظام انجاب الأطفال وعلاقتهم بأبائهم ، أى موضوع شيوعية النساء والأطفال . وهذا موضوع سياسى واجتماعى بحث ، أى أنه ليس موضوعا يبحث على مستوى المجتمع لكن يطبق بعد ذلك على مستوى الفرد . وبعبارة أخرى فإن أفلاطون لا يعالج هذا الموضوع الأخير إلا استكمالا لصورة المجتمع المثالى الذى سبق له أن رسم بعض خطوطه الرئيسية ، لا لأنه سيقدم فيه مبدأ يمكن تطبيقه فيما بعد على الفرد ، أو يساهم على فهمنا لطبيعة النفس الفردية . واذن ، فلو كان من الجائز القول أن بحث العدالة في المجتمع كان حتى الكتاب الرابع وسيلة لمعرفة العدالة الفردية ، فإن هذا البحث يتخذ بعد ذلك صورة دراسة سياسية مقصودة لذاتها . صحيح أن أفلاطون يعود بعد مرحلة طويلة (في الكتابين الثامن والتاسع) الى فكرة الموازنة بين الفرد والدولة ، حين يمرض للأشكال الفاسدة والفاصلة من الحكومات ، وما يقابلها من أنواع الأفراد ، ولكن الاهتمام الذى يبديه عندئذ بالحكومات والمجتمعات ، والتفصيلات التى يأتى بها في هذا الصدد ، يقتضيان أن الكلام عن الفرد هو الذى يحتل أهمية ثانوية ، وهو الذى يقال على سبيل التشبيه أو التمثيل بما يحدث في الدولة ، لا العكس ، أى أن الدولة في هذه الحالة هى أساس البحث ، وليس البحث في الفرد إلا نتيجة ثانوية مستخلصة منها .

(د) في ضوء الحقائق السابقة ، نستطيع أن نقدم فرضا نعتقد ان له درجة عالية من الاحتمال - وهو ان حديثه عن الدولة بوصفه منظورا مكبرا للفرد انما كان وسيلة درامية اتبعها أفلاطون لكي يمهّد للبحث في السياسة ، وهو البحث الذي كان مقصودا للبائه . وليس هذا بالامر المستبعد على كاتب له مقدرة أفلاطون الدرامية : إذ أن من الممكن جدا أن يقدم الينا موضوعه الرئيسى في صورة استطراد ، وأن يعود من آن لآخر الى تذكرنا بأن الفرد هو المقصود آخر الامر ، على حين أن الأبحاث السياسية - التى تقدم الينا في صورة استطراد ، أو وسيلة تخدم الغاية الأساسية وهى الفرد - تكون هى في واقع الامر الهدف الحقيقى من بحثه .

٢ - الواقع والمثال :

لا شك أن هناك أبهاسا قويا ، من أقوال أفلاطون ذاته ، للرأى القائل ان أفلاطون أراد من محاوره « الجمهورية » أن تكون صورة خيالية لأنموذج عقلى فقط ، ولم يقصد منها أن تعالج شئون الواقع أو تساعد على حل مشكلاته (١) . فالنص الذى أوردناه من قبل والذى يختم به أفلاطون مناقشاته السياسية المستفيضه في آخر الكتاب التاسع ، ينطوى على إشارة واضحة الى أن المحاوره انما كانت أنموذجا متخيلا لمن شاء أن يحاكيه في نفسه . وليس هذا بالنص الوحيد الذى يؤكد فيه أفلاطون الطابع التخيل أو المثالى لبرنامجيه . فاننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية (٤٧٢) يقول : « وعلى ذلك ، فاننا عندما أخذنا نبحث عن ماهية العدالة وعما يكونه الرجل العادل ، ان أمكن وجوده ، وعن ماهية الظلم وما يكونه الظالم ، انما كنا نبحث عن ذلك كله لكي نهتدى الى أنموذج . فمهمتنا كانت تأمل هذين الرجلين ، والتفكير في مدى سعادتهما أو شقاوتهما ، لكي نصل الى أن أشبه الناس بهما بلقى مصرا قريبا كل القرب من

(١) لا يخفى أن هناك ارتباطا قويا بين التفسير الفردي والتفسير المثالى للمحاوره ، إذ أن القائل بأن النفس الفردية هى الهدف الأخير للمحاوره ، يتكلم رأيه هذا بالقرول إن كل ماورد فيها من مناقشات في السياسة والمجتمع إنما كان المقصود منه رسم أنموذج عقلى يحاكيه النفس الفردية وتطبيقاته في دولتها الباطنة ، ولم يكن الهدف منه هو أن يتحقق في مجتمع موجود بالفعل . وبالعكس فإن أصحاب التفسير الاجتماعى أو السياسى يؤكّدون - لأسباب واضحة - أن المحاوره كانت تشير إلى واقع موجود بالفعل ، لا إلى أنموذج متخيل .

مصريهما . أما إمكان تحقيق هذه النماذج بالفعل ، فذلك ما لم يدخل في نطاق مشروعنا » .

ومع ذلك ، فإن من الممكن أن نهتدى في المحاورة الى نصوص أخرى تؤيد الرأي المضاد ، القائل ان افلاطون كان يتحدث وفي ذهنه إمكان التحقيق الفعلي لجمهوريته ، وأنه وضع أنموذجها على أساس اتباط معينة مرت به في تجربته الفعلية . فهو مثلا يمدد أنواع الحكومات التي تحدث عنها فيقول « أن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت واسبرطة ، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها . والثانية في الترتيب وفي المكانة تسمى بالأوليغاركية ، وهي حكومة فيها عيوب عديدة . وتليها حكومة هي عكس السابقة ، وأعني بها الديمقراطية . وأخيرا حكومة الطفيلان .. » (٥٤٤) ويكاد يكون من المؤكد أن افلاطون كان يعنى بالديمقراطية الحكومية الأثينية ، وبالطفيلان حكومة ديونيزيوس في صقلية ، مثلاً أنه تحدث صراحة عن حكومة كريت واسبرطة . فهو هنا يشير الى تجربة واقعية مرت به ، وتشهد عليها وقائع حياته ذاتها ، ومحاولاته المستمرة تحقيق حكومته في صقلية ، وجهوده الدائبة في سبيل فرس مبادئه في نفس حاكمها ، كما يشهد على ذلك نشاط أفراد الأكاديمية في ميدان السياسة ، واشترائهم في أنواع شتى من الانقلابات والثورات .

ولكن الأهم من ذلك كله ، هو ذلك النص الذي يتحدث فيه افلاطون عن حكم الملك الفيلسوف . فهو يمهّد لهذا النص بمقدمة طويلة تشوق القارئ وتشعره بأن شيئاً عظيم الأهمية يوشك أن يقال ، بل ان المرء ليشعر بان المحاورة ستبلغ ذروة عليا بعد قليل . وبالفعل يتحدث سقراط عن حكم الفلاسفة كما لو كان هو النهاية الحاسمة لشروط البشر ، والبدء الحقيقية للعصر الذهبي للإنسان ، ويعلم مبداءه الرئيسى هذا بلهجة تنبؤية جادة الى أبعد حد : « ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً في بلادهم ، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاما فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد ، وما لم يحدث من جهة أخرى ، أن قاتلنا صالوما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدراتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شؤون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله ، فلن تهتدا ، يا عزيزى جلوكون ، حدة الشرور التي تصيب الدولة ، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشرى بأكمله . وما لم يتحقق ذلك ، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمتها هنا خطوتها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها - ذلك ما كنت أتردد في

اعلاؤه منذ وقت طويل ، ادراكا منى لدى مخالفته للآراء الشائعة . ومع ذلك فمن الصعب أن يتصور المرء كيف يمكن أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أى نحو آخر » . (٢٧٣) .

فبنا إذن حديث صريح عن تحقق تلك الدولة التى رسم خطوطها العامة ، ولم تكن فكرة الحاكم الفيلسوف إلا الوسيلة التى اعتقد أفلاطون أنها هى الكفيلة بنقل أنموذجه الى مجال الواقع ، كما لم تكن محاولاته الدائبة فى صقلية إلا تطبيقا منه لهذا المبدأ فى ميدان السياسة الفعلية . وعلى ذلك ، فقد كان أفلاطون ، على الرغم من كل ما قاله عن أنموذجه الذى يوجد « فى السماء » ، أو فى باطن النفس البشرية ، يؤمن بأن أنموذجه هذا يمكن أن يتحقق ، ويرسم الخطط الكفيلة بتحقيقه ، ويسمى الى تنفيذها بالفعل .

٣ - الفلسفة الظاهرة وعواملها الخفية :

ومع ذلك ، فتحى لو فرضنا أن أفلاطون لم يتحدث لنا الا عن استحالة تحقيق مدينته المثلى ، فهل معنى ذلك أن ملامح مدينته هذه مستمدة من خياله أو من تفكيره النظرى وحده ؟ الواقع أن الفيلسوف ، حتى حين يظن أنه يستخدم عقله المحض فى تشييد بناء فكرى معين ، لابد أن يكون قد استخلص عناصر هذا البناء من تجربة فعلية مرت به . صحيح أنه يعرض علينا أفكاره كما لو كانت مستمدة من تجاويف ذهنه وحدها ، بل يظن أن مما يشرفه أن تكون كذلك ، وأن مما يحبط من قدره أن يكون قد تأثر بعوامل خارجية . ومع ذلك فإن كشف العلاقات والعوامل الخفية التى لابد أنها قد أثرت فيه دون أن يشعر ، وتدخلت فى تحديد طابع ذلك الفكر الذى يظنه « تلقائيا » ، هى بيمينها مهمة البحث والتحليل العلمى ، على حين أن الاختصار على ترديد ما يصرح به الفيلسوف هو شرحه وتوسيعه ، ينبغى أن يعد نقضا فى القدرة التحليلية .

فأفلاطون كان بلا شك يفضل أن ينظر الى أفكاره فى محاورة مثل « الجمهورية » على أنها تدبر بوجودها لقدرته الذهنية وحدها ، وهو - كمعظم الفلاسفة - يجد فى ذلك موضوعا للفخر . ومع ذلك فإن المهمة الحقيقية لمؤرخ الفلسفة هى إن يبحث ، فى بواطن حياته وعصره ، وفى مسلكه الخاص والعام ، وفى بقية كتاباته ، عن تلك العناصر التى لا بد أنها تحكمت فى صياغة تفكيره على هذا النحو . وليس من مظاهر التعمق على الإطلاق أن يتكفى مؤرخ الفلسفة بمسيرة الفيلسوف فى ادعائه التلقائية والأصالة المطلقة ، بل أنه كلما نزل الى ما وراء ادعاعات الفيلسوف الظاهرة ، كان

أقرب إلى الروح العلمية الصحيحة . ومع ذلك فإن مؤرخا كبير للفلسفة هو « تسيلر » ، لا يرى في مدينة أفلاطون الفاضلة سوى أنها عمل فنى : « يرتكز تماما على تجريدات ، ولا يمكن أن يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها » (١) فهذا حكم مهملة بدا عليه - ظاهريا - من العمق ، فإنه في حقيقته سطحي لأنه يكتفى بمنابرة ما يدميه الفيلسوف ذاته دون مزيد من التحليل .

ولنضرب مثلا يوضح ما نعنيه بتفسير آراء الفيلسوف من خلال تصريحاته الظاهرة ، وتفسيرها من خلال العوامل الخفية المتحركة فيها . فمن المعروف أن أفلاطون يقدم تقسيما ثلاثيا للنفس ، مناظرا لتقسيم سياسى للدولة إلى ثلاث طبقات . . وهناك من الشراح من يرون أن التقسيم الثلاثى للنفس هو الأصل ، وهو الذى تولد عنه التقسيم الثلاثى للدولة عندما طبق على مجال السياسة ، على حين أن شراحا آخرين يرون عكس ذلك ، أى أن التقسيم الثلاثى للطبقات هو الأصل ، وهو الذى أثر في نظره إلى النفس البشرية وأقسامها .

ففى كتاب « بانديا » يقول بيجر : « أن الوصف الذى قدمه أفلاطون للمدالة ووظيفتها في الدولة المثلى ليس مستمدا من حقائق الحياة السياسية ، وإنما هو انعكاس لنظريته في أجزاء النفس ، استقطب بأبعاد أكبر على صورته للدولة ووظيفاتها » (٢) . وقد أشرنا من قبل إلى رأى مماثل عند « تسيلر » ، أكد فيه أن التقسيم الحاد للطبقات الثلاث عند أفلاطون يتردد إلى تقسيمه الثلاثى للنفس من جهة ، ويرتد من جهة أخرى إلى رايه في المجالات الثلاثة للكون : مجال العقل (أو الفكرة) ، ومجال النفس ، ومجال العالم المادى ، وأن تميل الطبقة العليا وعلوها على الآخرين إنما هو تعبير عن علو العقل في الكون وانعكاس له (٣) .

وفى مقابل ذلك يؤكد « سنكلير » أن تقسيم أفلاطون لأجزاء النفس كان نتيجة للتقسيم الثلاثى للدولة ، أى أن علم النفس عنده مبنى على طريقة تركيب الدولة ، لا العكس (٤) . ويذهب « فارنجنجت » إلى أبعد

(١) المرجع المذكور من قبل ، ص ٧٥ .

(٢) المجلد الثانى ، ص ٢٠٧ .

(٣) انظر : تسيلر ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٧٥ ، و ص ٨٧ - ٨٨ .

(٤) T.A. Sinclair: A History of Greek Political Thought, (Routledge and Kegan Paul), 1959, p. 153.

من ذلك ، ف يرى أن علاقة السيد بالعبد ، التى كانت أخص معيزات تفكير أفلاطون الاجتماعى والسياسى ، تتحكم فى المجال النفسى ، إذ أن النفس تدبر الجسم وتحكمه وتسوده ، فهى له بمثابة السيد للعبد (١) ، بل أن هذه العلاقة تتحكم فى مذهب أفلاطون بأسره ، وتنعكس على تقسيماته لمجالات الكون المختلفة .

هذا المثل واضح الدلالة بالنسبة الى ما نقصده : فالتفسير الميتافيزيقى ، الذى يرجع السياسة ذاتها الى أفكار نظرية خالصة ، يبدو أقرب الى تعاليم الفيلسوف نفسه ، إذ أن كل فيلسوف ، ولا سيما أفلاطون ، يود أن يبدو تعاليمه مجرد آراء نظرية ابتدعها ذهنه وحده ، وليس لها من أصل سوى قدرته الخلاقة الخاصة . ومن هنا فإن هؤلاء الشراح عندما يسايرونه ، ويجعلون للأفكار الميتافيزيقية المكانة الأولى فى المذهب ، يضربون الأمر كما لو كان كل شئ قد انبثق من ذهن الفيلسوف دون أية مقدمات ، ولا يقومون بأية محاولة للتعليل . صحيح أن تفسيرهم قد يبدو « أرفع » و « أنبل » ، وهو قطعاً أقرب الى ما ينبغي اليه الفيلسوف ذاته ، ومع ذلك فهو — على الرغم من كل ما يبدو عليه من مظاهر العمق — أقرب الى السطحية من أى تفسير آخر يحاول أن ينفذ الى ما وراء المظهر الخارجى للأمر .

وفى اعتقادي أن أى تعليل خير من عدم التعليل . فإذا كان هذا التعليل يستند الى أساس معقول ، كان دون شك أفضل من تلك التفسيرات التى تكتفى بقبول ظواهر الأمور . وحين يكتفى مؤرخ الفلسفة بالنظر الى أفكار فيلسوف معين على أنها خلق من العدم ، أو على أنها تفكير نظرى مطلق فى الهواء ، بلا مقدمات أو ارتباطات ، ودون « بيئة » اجتماعية أو حتى عقلية يعيش فيها الفيلسوف ويتبادل التأثير معها ، وحين يرى فى مذهبه نتاجاً نظرياً صرفاً لا علاقة له بالعالم العينى الذى يعيش فيه ، أفاته يقدم اليه دون شك صورة ناقصة ، وربما مشوهة ، لهذه الأفكار ، ويعتمد بتفسيره تماماً عن الروح العلمية كما ينبغي أن تكون .

ولا جبالاً فى أن محاولة التعليل والتحليل العلمى تصطدم برغبة الفيلسوف فى أن يقدم اليه مذهب فى صورة بناء نظرى صرف . ومع ذلك

(١) B. Farrington : Greek Science, (Pelican Books), 1949. Vol. I,

فان هذا التحليل العلمى يصل الى العوامل الخفية التى تحكم فى تفكير الفيلسوف دون أن يكون قد شعر بها - فى كثير من الأحيان - من وعى .
غفى حالة أفلاطون مثلا ، نجد أن ارتباطاته العائلية والشخصية ، التى جعلته يتصل اتصالا وثيقا بعدد من أكبر ساسة اثينا فى عصره ، وكذلك حياته الشخصية ، وأسفاره وتجاربه فى صقلية وجنوب إيطاليا - هذه العوامل كلها لابد قد أثرت فى تفكيره . فاذا وجدنا فى ذلك التفكير ذاته عناصر يمكن ارجاعها - بمجهود تحليلى بسيط - الى تلك العوامل ، فمئذئذ يصبح مثل هذا التعليل أمرا تفرضه الروح العلمية على الباحث ، على حين أن الاكتفاء بتصريحاته ومواقفه المعلنة وحدها يعد قصورا لا شك فيه . مثال ذلك أن أفلاطون يؤكد - على المستوى الميتافيزيقى - فكرة الثبات والأزلية ، ويذهب - على المستوى الأخلاقى - الى أن التغيير والكثرة شر وفساد . ومن جهة أخرى فان لديه - على المستوى السياسى - ميلا واضحا الى النزعة المحافظة ، والى تأكيد الارتباط بين ارتفاع مكانة الدولة وبين درجة احتفاظها بقوانينها ونظمها ثابتة لا تتغير . بل انه ليذهب الى أن تغير الأساليب والأوزان الشعرية والمقامات الموسيقية يؤدى الى فساد الدولة ذاتها . اليس لنا الحق ، فى هذه الحالة ، فى القول بوجود ارتباط بين الجانبين العلمى والنظرى فى تفكير الفيلسوف ؟ الى يكون الأقرب الى الروح العلمية - التى تنزع الى جمع أكبر عدد من الظواهر تحت قانون واحد أو تفسير واحد - أن نقول أن تأكيد الثبات والأزلية والواحدية على المستوى النظرى يرتبط ارتباطا وثيقا بالرغبة فى المحافظة على ثبات القوانين ووحدها ، والحيولة دون حدوث تغير على المستوى السياسى والعلمى ؟ أو لتسائل بعبارة أخرى : أيهما أقرب الى الروح العلمية الصحيحة : ذلك الشارح الذى يرى كلا من هذه الظواهر منفصلة عن الأخرى ، أم ذلك الذى يحاول الربط بينهما ، فيرجع الأفكار النظرية الى الاتجاهات العملية الواضحة لدى الفيلسوف ؟ اليس الغرض الأخير ، على الأقل ، وجهة نظر اجتهدية تستحق البحث والاحترام ، واحتمالا مرجحا ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار ؟

ونستطيع أن نمضى أبعد من ذلك فى إيضاح ما نرمى اليه ، فنقول أن أفلاطون ذاته ، وأن كان - مثل معظم الفلاسفة - يفضل التفسير النظرى للبحث لأرائه الفلسفية ، قد أقدم إلينا ، ربما دون أن يشعر ، مثلا والعا يمكن الاستشهاد به للتدليل على الفكرة السابقة . فهو فى نهاية الكتاب الخامس وبداية السادس من المحاوره يمزق الفلسفة بأنها البحث فى

الوجود الثابت الذى لا يتغير ، وبأنها معرفة الحقائق الأزلية لا الصور المتغيرة للأشياء . وهذا ، بطبيعة الحال ، هو التعريف الكلاسيكى الذى يستند إليه جميع أنصار الاتجاه النظرى البحث فى الفلسفة . ومع ذلك فإن السياق الذى يرد فيه هذا التعريف لا يدع مجالاً للشك فى أن الاعتبارات العملية هى أساس تعريفه هذا . ذلك لأنه كان فى صدد شرح رأيه القائل أن الفلاسفة هم أصلح الناس للحكم ، وكان تعريفه السابق للفلسفة مرتبطاً بهذه الفكرة ارتباطاً وثيقاً . ولكنه لم يقتصر على التبرير النظرى والبحث لهذا التعريف ، وإنما أوضح مبرراته العملية على نحو قاطع بعد تقديمه مباشرة : « فهو فى مستهل الكتاب السادس يقول أن من الواجب اختيار حراس الدولة » من بين أولئك الذين يتبين أنهم قادرون على حفظ القوانين والنظم فى المجتمع » . (٤٨٤) . وبذلك يكون الاتجاه الحقيقى لتسلسل تفكيره هو : أن المجتمع الذى ادعوا إليه مجتمع محافظ يثبت نظمته ويتجنب تغيير قوانينه . وإذا فمن الواجب أن يحكم هذا المجتمع فيلسوف ، لأن الفلسفة تهتم بالوجه الأزلى الثابت للأشياء ، أى أن الفلسفة تأبى التغير مثلما أن المجتمع الذى ادعوا إليه ينبغي ألا يكون متغيراً . وهكذا يظهر بوضوح أن اهتمام الفلسفة بما هو أزلى وثابت ، وبالْحَقِيقَةِ اللامتغيرة ، إنما يرتبط فى ذهن أفلاطون ذاته بالنظرية المحافظة التى ترمى إلى الإبقاء على ثبات قوانين المجتمع وحمايتها من التغير . ومن الجائز أن يحاول البعض إنكار وجود هذا الارتباط فى ذهن أفلاطون ، ولكن التعاقب المباشر للمطلبين ، النظرى والعملى ، فى النص الذى أشرنا إليه الآن ، هو فى ذاته رد حاسم على دماء الفصل بين الوجه العملى والوجه النظرى فى تفكير الفيلسوف .

٤ - الاستنتاج :

تكشف لنا المناقشات السابقة من حقيقة على جانب كبير من الأهمية . ذلك لأن التقابل بين التفسير الفردى والاجتماعى ، أو التفسير النظرى والعملى ، إنما هو فى حقيقته اختلاف فى « مستويات » التفسير : أى اختلافاً بين المستوى الظاهر لأقوال الفيلسوف الصريحة ، كما يود أن تعرض على قرائه ، وبين المستوى الأكثر خفاءً للعوامل المتحركة فى تفكير الفيلسوف ، والتى قد يكون الفيلسوف شاعراً بها ، أو ببعضها ، وقد لا يكون . والمستوى الأخير أقرب إلى الطابع العلمى ، دون شك ، من الأول . صحيح أن التفسيرات فيه قد تخطئ ، وقد لا تكون منطبقة كل الانطباق ، أو قد تكون مبالغاً فيها ، ولكن هذا راجع إلى أن المهمة التى

بأخذها أصحاب هذا النوع من التفسير على عاتقهم أشق من مهمة أصحاب النوع الأول ، الذين يكتفون بموقف الفيلسوف ذاته ويتصرحانه الظاهرة .

والحق إن النتيجة التي توصلنا إليها مناقشاتنا السابقة بأسرها هي أن من المستحيل أن نفصل ، في محاوراة كالجمهورية ، بين الجانب النظرى والجانب العملى في تفكير الفيلسوف ، أو أن نصور أفكار الفيلسوف على أنها نبات شيطاني لا جذور له إلا في التربة الذهنية الخاصة للفيلسوف نفسه . ففي المحاوراة نجد تماقبا رائعا بين أشد الأبحاث النظرية تجريدا ، وبين أقرب المناقشات إلى الطابع العملى . وفيها يمتزج التفكير الخيالى المسرف بالوصف الواقعى الدقيق امتزاجا لا نظير له . وفيها تعالج اليتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن جنبا إلى جنب ، دون أن يشعر المرء بأية صعوبة في الانتقال من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر .

إن الأمر المؤكد هو أن المحاوراة تتجاوز التصنيفات المألوفة إلى أخلاق أو اجتماع أو سياسة أو ميتافيزيقا . فافلاطون يرفع فيها كل حد فاصل بين البحث النظرى والبحث والبحث العملى والاجتماعى والسياسى . وإذا كان تصنيف المحاوراة أو تحديد موضوعها يعد اليوم مشكلة ، فما ذلك إلا لأن هذه التقسيمات المصطنعة قد أصبحت جزءا من كيانتنا الذهنية . أما أفلاطون ، فيقدم إلينا في هذه المحاوراة درسا بليفا ، هو أن الإنسان وحدة لا تنقسم ، وأن الفصل بين الأوجه النظرية والأوجه العملية للفلسفة هو على الدوام فصل مصطنع . ولا جدال في أن هذا الدرس موجه ، أساسا ، إلى أصحاب الاتجاهات المثالية في الفلسفة ، الذين يصرون على النظر إلى الفكر على أنه مملكة قائمة بذاتها ، لها قوانينها الخاصة التي لا تخضع إلا لمنطقها الداخلى - مملكة يمكن أن تؤثر في الجانب العملى من بعد ، ولكنها لا يمكن أن تتأثر به . إلى هؤلاء يعطى أفلاطون - ربما دون أن يشعر - درسا بليفا في محاوراة الجمهورية . وأقول أن الدرس يلى لأن أفلاطون ذاته هو أبو المثالية ، وهو رائد المثاليين وملهمهم في كل عصر . ومع ذلك فقد كان هو ذاته الذى قدم إلينا في محاورته الكبرى هذه عملا متكاملا يتجاوز الفواصل بين الميدان النظرى والعملى ، ويتخطى الحدود بين النظرة الواقعية والنظرة المثالية إلى الأمور . ولعل محاورته كانت مثلا مبكرا ، سحيق القدم ، من أمثلة « وحدة المعرفة » التى أصبحت في عصرنا هذا هدفا بعيد المثال . وهى على أية حال تمثل نمطا من التفكير الفلسفى المتعدد الجوانب ، قد يكون بحق هو النمط الجدير باهتمام العقل الإنسانى .

الأفكار السياسية

لا بد لنا ، قبل أن نشرع في بحث أفكار أفلاطون السياسية كما تكشف عنها محاوراة الجمهورية ، أن ننزع من أذهاننا تلك الصورة الشائعة لأفلاطون ، التي يتمثل فيها مفكراً نظرياً بحثاً يردى الأمور العملية ويرفع عنها ، ويطلق بفكره في عالم لا يعد عالمنا الواقعي هذا إلا ظلاً أو انعكاساً باهتاً له . ومن المؤكد أن أفلاطون ذاته قد أسهم بدور كبير في رسم هذه الصورة ، أو في نسج هذه الأسطورة ، إذ أنه كان ، على ما يبدو ، يفضل أن يتمثل للناس على هذا النحو . ومع ذلك فقد كان في حياته يسلك مسلكاً مختلفاً كل الاختلاف ، بل أنه في كتاباته ذاتها كان يعبر من آن لآخر من حقيقته (كما في الرسالة السابعة مثلاً) ويناقض بذلك تلك الصورة المجردة التي يرسمها لنفسه من خلال معظم محاوراته .

ومن أهم عناصر هذه الصورة الشائعة — التي ينبغي كما قلنا أن نتخلى عنها إذا شئنا أن نفهم أفلاطون على حقيقته — القول أنه كان مفكراً تأملياً يردى عالم السياسة أو يجعل له المكانة الدنيا في مذهبه . فافلاطون لم يكن مفكراً نظرياً خالصاً ، ولم يكن ذا خبرة ضئيلة في ميدان السياسة العملية ، وإنما كان اهتمامه بالسياسة يعادل على الأقل اهتمامه بالموضوعات النظرية المجردة . ومن المؤكد أنه ، في محاوراة الجمهورية ، كان أكثر اهتماماً بالجانب العملي في مضمونه ، (وهو الجانب الذي تعد السياسة وجهاً من أوجهه) منه بالجانب النظري أو الميتافيزيقي للبحث ، ففي هذه المحاوراة تنعكس بوضوح تلك الخبرات الواسعة التي

اكتسبها أفلاطون خلال حياته ، أو استمدّها من اقاربه وأصدقائه السياسيين ، أو من رحلاته العديدة . وقد استطاع ، بفضل هذه الخبرات جميعا ، وبفضل قدرته الذهنية التركيبية ، أن يجمع كل العناصر التي مرت به ، أو التي بلفتة عن طرق الرواية والسماع ، في كل موحد ، ويكون منها « نظرية » بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

النظرية السياسية عند أفلاطون :

يتفق عدد كبير من شراح أفلاطون على أن هذا الفيلسوف كان صاحب أول نظرية اجتماعية وتاريخية واضحة المعالم في تاريخ الفكر الغربي . فهو لم يقتصر على وصف وقائع تطور المجتمعات على الساس خبراته ومعلوماته الخاصة ، وإنما حاول أن يتمم من وراء الوقائع إلى القاعدة أو القانون العام ، ومن وراء الوصف إلى التعليل والتفسير .

ولعل خير شهادة نستطيع أن نأثي بها في هذا الصدد هي شهادة خصوم أفلاطون ، أعني أولئك الشراح الذين يتخذون منه موقفا نقديا عنيفا ، وربما تطرفوا إلى حد التنبيه إلى العناصر السلبية وحدها ، وإغفال كل عنصر إيجابي في كتاباته . فعورخ العلم الكبير « جورج سارتون » يرى أن تقسيم أفلاطون للدساتير إلى ملكية مطلقة وملكية دستورية والبيجارية وديمقراطية وطغيان ، يمثل بنحنا قيما في علم الاجتماع ، يسمح لنا بأن نعد أفلاطون أول عالم في الاجتماع ، وأول باحث في التاريخ الدستوري (١) . ذلك لأن أفلاطون لو كان قد اقتصر على عرض هذه الدساتير لما كان عالما اجتماعيا بالمعنى الصحيح ، بل لكان باحثا وصفيا فحسب . غير أنه أضاف إلى ذلك مسألة على أعظم جانب من الأهمية ، هي أن هذه الدساتير تتعاقب بهذا الترتيب ، وينتقل كل منها إلى الآخر حتى يكمل الجميع دورة كاملة ، ثم يبدأ التعاقب مرة أخرى من جديد . هذا التأكيد لوجود ترتيب معين للدساتير ، ينطوي على نظرية معينة في تطور المجتمعات ، إذ أن أفلاطون بشرح الأسباب التي تؤدي إلى الانتقال من دستور إلى آخر ، فيبين مثلا كيف أن الديمقراطية المفرطة ، التي تصل إلى حد الغرض ، تؤدي إلى رد فعل عكسي هو قيام دولة الطغيان . فهو إذن كان مفكرا نظريا سياسيا بالمعنى الحديث لهذه الكلمة .

(١) انظر : تاريخ العلم . المجلد الأول . ص ٤١٤ .

ويلدب « كارل بوبر » الى أبعد من ذلك ، فيقول : « كان أفلاطون واحداً من أوائل العلماء الاجتماعيين ، وكان دون شك أقواهم تأثيراً . ولا جدال في أنه كان عالم اجتماع بالمعنى الذى أصبح به هذا اللفظ . مفهومهما عند كونت وملر دسبنسر ، أى أنه طبق منهجه المثالى بنجاح على تحليل حياة الإنسان الاجتماعية وقوانين تطورها ، فضلاً عن قوانين وشروط استقرارها (١) » . فأفلاطون كان في رأيه يهدف الى وضع نظام للفترات التاريخية التى يحكمها قانون التطور ، وأكد أن المحرك الأول للتغير الاجتماعى (أى « للديناميك الاجتماعية ») هو الصراع الداخلى في الطبقة الحاكمة ، أى هو صراع المصالح ، ولا سيما المصالح المادية بين الحكام (٢) .

والواقع أن أفلاطون كان صريحاً في تحديده لطبيعة العوامل التى تؤدي الى الشقاق في الدولة ، وبالتالي الى التغيرات والثورات السياسية . فهو يقول : « ان الفرقة بين الناس انما ترجع الى أنهم ، في المجتمع ، لا يستخدمون كلمات : ملكى ، وليس ملكى ، وملك غيرى ، وليس ملك غيرى ، بالنسبة الى اشياء واحدة . . . وعلى ذلك فاصح الدول هي تلك التى يستخدم فيها أكبر عدد من المواطنين هذه الكلمات بمعنى واحد ، وبالنسبة الى اشياء واحدة . . . ومثل هذه الدولة أشبه ما تكون بفرد واحد . » (٤٦٢) . فهناك اذن ادراك واضح لتأثير العوامل الاقتصادية في تغيير مجرى الحياة السياسية . ويعلق « ونسبير » على أمثال هذه النصوص التى تتكرر في المحاوراة ، بقوله : « ينبغى أن نتعرف بانها لحظة تاريخية عظيمة تلك التى يصوغ فيها مفكر أموراً معينة بمثل هذا الوضوح القاطع . انها للحظة تاريخية عظيمة تلك التى يدرك فيها فيلسوف أن الأمور التى تؤدي الى تفرقة البشر مبنية الى حد بعيد على الاقتصاد وعلى الممتلكات . وعلى الرغم من أن الحلول التى أشكر بها أفلاطون لا تطبق الا على الطبقة الحاكمة ، فان مما له أهميته العظمى أن يدرك مفكر أن الانسجام والوثام في المجتمع يتوقف على الاتفاق حول ماهو ملكى وما ليس ملكى . وانه لأمر عظيم الأهمية أن يدرك باحث تحليلي في المجتمع لأول مرة بوضوح كامل ، الفكرة القائلة أن الانقسامات الاجتماعية نتيجة للملكية الخاصة والفردية ، ويعبر عن هذه الفكرة

(١) Karl Popper : The Open Society and its Enemies. (Routledge and Kegan Paul), 4th Edition (Revised) 1962. Vol. I, p. 35.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٠ - ٤٦ .

بوضوح ، وعلى الرغم من أن فكرة إلغاء الملكية الخاصة كانت عند أفلاطون موجهة بالفعل نحو طبقة « الحراس » وحدها ، ولم يكن يقصد منها إلا المحافظة على الأليجاركية ، فقد ظلت مع ذلك ، طوال التاريخ ، حافزا هاما للتفكير في المجتمع ، ودافعا هائلا الى إلغاء الفوارق الاقتصادية التي يركز عليها الصراع بين الطبقات (١) .

ومع ذلك ، فهناك حقيقة هامة ينبغي أن نتنبه اليها ونحن ننسب الى افلاطون كل هذا الفضل : فهو لم يكن يصف قانون التغير وأسبابه بمثل هذه الدقة لكي يساعد على تحقيق هذا التغير ، كما يميل الفكر التقدمي في العصر الحديث الى أن يفعل ، وإنما كان هدفه من كشف هذا القانون هو إيقاف هذا التغير وتثبيت الأوضاع وتحقيق ما يسميه « بالاستقرار » . فافضل حالات المجتمع في نظره ليست تلك الحالة التي يكون المجتمع فيها متصفا بالفاعلية والنشاط والرغبة في التجديد المستمر ، وإنما هي تلك الحالة التي يكون فيها ثابتا مستقرا ، وتظل الأوضاع فيه على ما هي عليه . تلك هي الحالة المثلى للمجتمع في رأى أفلاطون . ويمكن القول أن فلسفته بأسرها - سواء في جوانبها العملية والنظرية - كانت ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الثبات والاستقرار هذه ، وكانت كلها تبرزها عقليا لها . فطريقة التعليم في الدولة المثلى ، وطريقة الحكم ، ووضع طبقة الحراس فيها ، والنظم الاجتماعية والسياسية التي تطبق على الحكام - كل هذه وسائل لتحقيق الثبات والاستقرار في المجتمع ، والقضاء على كل تغير . بل إن فلسفته النظرية بدورها تتجه الى نفس الهدف : ففي مجال الأخلاق ينظر الى الخير على أنه « كل ما يحفظ » ، وإلى الشر على أنه « كل ما يدمر أو يفسد » (٦.٨) . وفي مجال الميتافيزيقا ، نجد أن الصفات التي نسبها الى المثل هي صفات الثبات والوحدة والسكون ، على حين أن الأشياء المتغيرة لا تمثل إلا الوجه الخداع للعالم ، ولا توصل الى أية معرفة حقيقية . وبالاختصار ، فإن تفكير أفلاطون كان في جميع المجالات يتجه الى إيقاف التحول وإلغاء التطور ، ويبدو كأن هناك أوضاعا لديه كانت مهددة بأن تمصف بها رياح التغير ، وأنه أراد أن يوقف سير الأحداث نحو غايات لا تتلاءم مع ما كان بطبيعته ميلا اليه ، فأتى بهذا البناء الضخم من الأفكار لكي يبرر به « الاستقرار » الذي كان يحمل به ، ويعمل دون حدوث تلك النتائج غير المأمونة التي قد تمسفر عنها حركة التطور .

ولقد كان المحور الذي دارت حوله أبحاث أفلاطون السياسية في محاوره الجمهورية هو فكرة « العدالة » . فالنظريات السياسية المختلفة تعالج في إطار هذه الفكرة ، والمواقف والاتجاهات المتباينة تعرض في صورة تعريفات مختلفة للفظ العدالة . والخيط الجامع بين الأجزاء المختلفة للمحاورة ، هو هذا السعى المتدرج الى إيجاد تعريف سليم للعدالة .

ومع ذلك ، فلم تكن فكرة العدالة مجرد وسيلة ابتدئها أفلاطون لبحث الوحدة بين أجزاء المحاوره ، أو نغمة درامية كررها لكي يضمن التماسك بين أجزائها ، بل أن مفهوم العدالة كان له من الأهمية ما يبرر اتخاذ محورا حقيقيا للبحث السياسي في المحاوره . فكلمة العدالة كانت ، في نظر اليوناني القديم ، تضم في داخلها عددا كبيرا من المعاني ، التي تكاد تشمل ميداني الأخلاق والسياسة بأسرها . والعدل هو الذي يتصف بتلك المجموعة من الفضائل ، التي يتسنى بها تنظيم الحياة البشرية ، الخاصة والعامة ، على أفضل نحو . واذن ، فقد كانت مواقف الفلاسفة تتحدد تبعا لطريقة أجابته من هذا السؤال الرئيسي المتعلق بطبيعة العدالة . فإذا كانوا من المحافظين ، اتجهوا الى الربط بين معنى العدالة ومعنى الأذلية والثبات والألوهية ، وإذا كانوا ذوي نزعة ثورية ديمقراطية ، اتجهوا الى الدفاع عن المفهوم النسبي للتغير للعدالة . وعلى أساس هذا الازدواج ، فهم هذه الفكرة الرئيسية ، يتحدد الموقف الكامل للفيلسوف في مسائل المجالات .

وليس من الصعب أن يدرك المرء أن الخصومة الأساسية بين سقراط والسفسطائيين ، على النحو الذي موضعت به في كثير من محاورات أفلاطون ، وضمنها محاوره الجمهورية ، تتركز أساسا الى هذا الخلاف الأساسي حول طبيعة العدالة . فالسفسطائيون من أنصار التغير والحركة والنسبية . وهم لا يؤمنون بما هو أزلي ثابت . أما سقراط فهو أشد أنصار الثبات والاستقرار تحمسا . وإذا كان هذا الصراع الحاد بين السفسطائيين وسقراط (أو بينهم وبين أفلاطون) قد عرض في كثير من الأحيان في صورة صراع نظري حول « الحقيقة » وهل ينبغي أن تكون أزلية أم متغيرة ، فمن اليسير أن يدرك المرء ، من وراء هذا الخلاف النظري ، خلفا آخر عمليا ، أو سياسيا ، كان في حقيقة الأمر أعظم جدورا منه . واعتنى به : هل ينبغي أن ننظر الى القوانين المتحركة في المجتمع البشري على أنها قوانين ثابتة أم قوانين متغيرة ؟ وهل النظام السائد في العلاقات بين البشر أزلي لا يمكن تغييره ، أم أن هذا النظام قابل للتغير لانه من صنع البشر أنفسهم ، يرتبط بتاريخهم الفعلي ، لا بأية سلطة تلو على الطبيعة ؟

لقد كان أفلاطون ، دون شك ، من أنصار الراى الأول . بل انه لم يقتصر على القول ان نظام العلاقات الانسانية لا يمكن تغييره ، وانما ذهب الى أبعد من ذلك ، فأكد أن هذا النظام « لا يصح » تغييره : فالثبات ليس امرا واقعا فحسب ، وانما هو واجب أيضا ، وهو الحالة المثلى التى ينبغى ان يتجه الي تحقيقها كل مجتمع انسانى .

ولا جدال فى أن أفلاطون ، بوصفه خصما سياسيا للاتجاهات الداعية الى التغيير ، لم يعرض آراء أصحاب هذه الاتجاهات على النحو الذى كانوا هم أنفسهم خليقين بأن يعرضوها به . فهو يستخدم قدرته الفنية الهائلة فى إعطاء القارئ صورة لخصومة كفيفة بأن تجعلهم بالفعل أناسا بغيضين الى نفس كل شخص محب للحقيقة والعدالة . فالفلسطائى ، فى نظره ، لا يدعو الى التغيير فحسب ، وانما هو ينكر كل حقيقة ومعرفة . ودعوته ذاتها تصور بأنها دعوة الى الانحلال والى القضاء على كل القيم — أى الى تغليب الظلم على العدل ، والدفاع عن حكم القوة الفاشية ، واحتقار سلطة العقل .

ففى الكتاب الأول من محاوراة الجمهورية ، ينجح أفلاطون فى السخرية من التعريف الذى يتقدم به ثراسيماخوس للعدالة ، وفى تصوير هذا التعريف بأنه متهافت لا يصمد أمام النقد . ومع ذلك فان قليلا من التفكير كفىل بأن يثبت لنا أن هذا التعريف ليس ضعيفا وليس متهافتا الى هذا الحد . فماذا يقول ثراسيماخوس ؟ انه يبدأ بأن يقدم نظرية عامة هي أن « العدالة ليست الا صالح الأقوى » . (٣٣٨) ثم يفصل هذه النظرية فيقول : « فى كل حالة تضع الحكومة القوانين لصالحها : فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية ، والملكية تجعلها ملكية ، وهكذا الحال فى الأنواع الأخرى . وبعد سن هذه القوانين ، تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة الى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هي ذاتها ، وتماقب من يخالف ذلك على انه خارج على القانون والعدالة . فهذا الذن ما اعنيه : فللعدالة فى جميع الدول معنى واحد ، هو صالح الحكم القائم . ولما كان المفروض ضرورة هو أن الحكومة هي الأقوى ، فالنتيجة الوحيدة المعقولة هي أن مبدأ العدالة واحد فى كل شيء ، وهو صالح الأقوى » . (٣٣٨ — ٣٣٩) .

ولقد أدرك بعض الشراح ما فى هذه النظرية من طابع ثورى ، ونهبوا الى أنها تعبر ، بطريقة فيها شيء من البساطة او السذاجة ، عن مواقف ظهرت بوضوح فى مذاهب سياسية حديثة . ففى رأى أحد الباحثين المتعمقين أن هذه النظرية تكون الإطار العام الذى تدور حوله نظريات

أخرى أحدث عهدا ، وأكثر تعقيدا ، في طبيعة القانون ، وهى النظريات القائلة أن « المفاهيم الأخلاقية والنظم القانونية ، بقدر ما تدعى أن لها الزمما خلقيا ، ليست الا ظواهر ثانوية مصاحبة ، وتعبيرات ومظاهر لقوى اقتصادية أو اجتماعية تؤكد نفسها بالفعل فى الدولة » (١) . وهو يقرب بين هذا الموقف وبين الماركسية « التى ترى أن هناك قانونا بورجوازيما وقانونا بروليتاريا ، تبعا لسيادة هذه الطبقة أو تلك » . ومعنى هذه النظريات هو أن « القانون ، فيما يدعيه لنفسه من عنصر أخلاقى ، أى بالاختصار ما نسميه بالعدالة ، إنما هو حصيلة الجهد الذى يبذل للمحافظة على امتياز حاضر أو مستقبل ، أو لتأكيد وتبريره شرعيا ، وذلك بتحويل هذا الامتياز الى قيمة أخلاقية . فما هو الا مؤشر جهاز لقياس الضغط ، يسجل ضغط القوى الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية » (٢) .

وفى اعتقادى أن هناك حقيقتين أساسيتين ينبغى أن تستقرا فى أذهاننا ونحج بصدده هذه النظرية السفسطائية السياسية ، التى هى القطب المضاد لنظرية أفلاطون : الأولى هى أن هذه النظرية تقدم على أنها تعبير عما هو كائن ، لا عما ينبغى أن يكون . فهى نظرية تصف الأمر الواقع ، وهو أن كل حكم قائم بالفعل إنما يعبر عن صالح الفئة القوية فى المجتمع . وليس هناك تعارض بين الاعتراف بهذا الأمر الواقع ، وبين الدعوة الى وجهة النظر المضادة فى مجال ما ينبغى أن يكون . أعنى أن فى استطاعة المفكر أن يعترف بأن الحكومات القائمة فعلا تعبر عن مصالح الأقوياء ، ويدعو فى الوقت ذاته الى وضع مخالف تكون فيه الحكومات تعبرا من مبادئ أو قيم عامة ، لا عن مصالح فئة معينة . فالنظرية فى هذه الحالة وصف للأوضاع القائمة بالفعل ، وهو وصف لا يستطيع المراء أن ينكر أنه دقيق حقا .

والحقيقة الثانية هى أن هذه النظرية ، مهما قيل عنها ، تفتح الباب على مصراعيه لتغيير أية أوضاع قائمة . ففى ظل هذه النظرية وحدها يكون تغيير نظم الحكم أمرا طبيعيا ، من الوجهة النظرية ، إذا لم تعد هذه النظم ملائمة أن تطبق عليهم . أما النظرية المضادة ، التى تجعل العدالة معنى إزليا ، لا مجرد عرف أو اصطلاح تواضع عليه الناس فى مجتمع معين ، ففهيما يصبح تغيير الأوضاع أمرا مستحيلا . ومن هنا كان

(١) P. Lachkze-Rey : op. cit., p. 45.

(٢) نفس الموضع .

السفسطائيون ، في الغالب ، من انصار الحكم الديمقراطي الذي بعد التغير حقيقة أساسية ، على حين أن أفلاطون كان عدوا لدودا للديمقراطية ، وكان من الانصار المتحمسين للأليجاركية ، بما فيها من دعوة الى استقرار الأوضاع القائمة والمحافظة عليها .

ولو أمعنا الفكر في التعريف الذي يقدمه أفلاطون للعدالة ، لوجدناه يرتبط أوثق الارتباط بفكرة المحافظة على استقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها . فهو في الكتاب الرابع من المحاوره يصل ، بعد مناقشة طويلة ، الى الصيغة التي كانت أبحاثه السابقة كلها تمهيدا لها ، فيقول أن « أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحكام والمحكومين يؤدي عمله ، دون أن يتدخل في عمل غيره (٤٣٣) . ومن جهة أخرى . فإن « المبدأ الذي ينبغي أن يتمسكوا به (أي الحكام) في أحكامهم على الدوام . . هو المبدأ القائل أن أحدا لا ينبغي أن يعتدى على ما يمتلكه الغير أو يحرم مما يمتلكه هو » . (٤٣٣) . وفي نفس الموضع يقول أن « العدالة إنما هي أن يمتلك المرء ما ينتمى فعلا اليه ، ويؤدي الوظيفة الخاصة به » . وبعد قليل يؤكد أن « التمدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث ، يجر على الدولة أومخ العواقب ، بحيث أن المرء لا يعمد الصواب إذا عد ذلك جريمة . . فهذا إذن هو الظلم . أما إذا اقتصر كل من الطوائف الثلاث : الصناع والمحاربين والحكام ، على مجالها الخاص ، وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة ، فهذا عكس ما قلناه الآن ، أي هو العدل » . (٤٣٤) . ثم يريد موقفه وضوحا بعد قليل ، فيقول : « لقد كانت تلك الصورة البسيطة للعدالة . . هي ذلك النظام البديع الذي ينبغي بمقتضاه لمن ولد ليكون حذاء أن يقتصر على صناعة الأحذية ، ولئن ولد ليكون نجارا أن يقتصر على التجارة ، وبالمثل في بقية الصناعات » (٤٤٣) . وهو يكرر هذه الفكرة ذاتها في موضع آخر فيقول : « لهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء فيها حذاء فخشب ، وليس ملاحا في الوقت نفسه ، وأن الزارع زارع فقط ، وليس قاضيا في الوقت ذاته ، وأن الجندي جندي ، وليس تاجرا كذلك ، وهكذا الأمر في الجميع » . (٣٩٧) .

هذه النصوص ، التي لا تعد - على كثرتها - إلا أنموذجا لتلك الفكرة التي لم يعل أفلاطون تأكيدها في شتى مواضع هذه المحاوره ، تشرح بوضوح قاطع مبدأ أفلاطون الرئيسي في ضرورة التزام كل من الطبقات الثلاث حدودها الخاصة . ولا يترك أفلاطون لنا مجالا للشك في أن هذا المبدأ هو

عنده قوام العدالة ، وهو بالتالى الأساس الاول فى بناء الدولة . وليس المرء بحاجة الى تفكير طويل لكى يقتنع بان هذا المبدأ انما هو دفاع عن الجمود والتجبر الطبقي ، وللتقسيم القاطع بين الطبقات بحيث تلتزم كل طبقة حدودها الخاصة ولا تحاول التطلع الى غيرها . ومن الواجب أن نذكر أن الخطورة الكبرى ، فى نظر أفلاطون ، لا تتمثل فى تطلع شخص من طبقة معينة الى أعمال أخرى تنتمى الى نفس الطبقة ، كأن يتطلع الفلاح الى عمل راعى الغنم ، أو الحداد الى عمل التجار ، فهذا شيء ، وأن لم يكن مرغوباً فيه ، لا يؤدي الى الحاق ضرر كبير ببناء الدولة . غير أن التوازن يختل ، والاستقرار يضيع ، اذا لم يلتزم الناس طبقاتهم ، وحاول صانع الفخار أن يقوم بعمل الجندي أو الحاكم (٤٣٤) .

ولقد وردت لدى أفلاطون ، عند حديثه عن الطبقات الثلاث ، أقوال قد يفهم منها أنه يعترف بنوع من الحرية الاجتماعية ، ويسمح لأبنساء الصناع ، مثلاً ، بأن يكونوا جنوداً ، بل حكماً ، اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة . وبالفعل ذهب بعض الشراح ، مثل بيلور ، الى أن أفلاطون لا يقول بنظام الطبقات المقتلة (caste) الذى يقضى بأن يظل الفرد ملتزماً بنفس الطبقة التى ولد فيها ، دون أن يستطيع الارتفاع عنها . فافلاطون فى رايه يضع استثناءات هامة لهذه القاعدة ، إذ أن سلوك الفرد يراقب باستمرار ، لكى يتقرر ان كانت مكانته تستهبط أو ترتفع تبعاً لقيمه الكامنة ، أى أن ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم فى تحديد مكانته فى المجتمع . ومن ذلك يستنتج « تيلوز » أن دفاع أفلاطون عن نظام « المهنة المفتوحة » open career » يعنى القضاء التام على نظام الطبقات المقتلة (١) .

ومع ذلك فان هناك اعتراضات عديدة تثار بسهولة فى وجه هذا الدفاع . من أهم هذه الاعتراضات السؤال من الوسيلة العملية التى يمكن أن تتحقق بها هذه الحرية الاجتماعية . فمراقبة الفرد باستمرار ، من أجل معرفة مدى صلاحيته للانتقال الى طبقة أعلى ، يعنى أن تحول الدولة بأسرها الى جهاز هائل للرقابة ، بل إن الرقابة ستصبح هى المهمة الرئيسية للدولة . ومع ذلك فلا يمكن أن يؤدي هذا العمل بأى قدر من الدقة ، لسببين ، أولهما أن الرقباء أنفسهم ينبغي أن يراقبوا ، وثانيهما أن من يراقب ينبغي أن يكون لديه المعيار أو القياس الذى يقاس على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالتقدم أو استحقاقهم للهبوط ، ومثل هذا المعيار لا يمكن أن يملكه فى الدولة الا فئة محدودة جداً ، ستعجز حتماً من

(١) A.E. Taylor : Plato, the Man and his Work, p. 275.

اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين ، وهى الاختبارات التى ينبغى أن تكون على اكبر قدر من الدقة لئى يكون حكمهم — الذى يتقرر تبعاً له مصر كل شخص — صحيحاً .

ومما له دلالة الواضحة أن أفلاطون نظر الى رايه فى تقسيم الطبقات على أنه أكذوبة ، وذهب الى أن مهمة الحاكم هى أن يقنع الناس « بأسطورة » معادن الناس ، وهى الأسطورة التى تقول ان بعض الناس وند من معدن الذهب ، وبعضهم من معدن الفضة ، والبعض الآخر من معدن الحديد أو النحاس (٤١٥) . فإذا كان هذا التقسيم أسطورة وأكذوبة ، فمعنى ذلك أنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء ، وإنما هو حيلة يفرضها الحكام على الناس ليضمنوا خضوعهم ، واكتفاهم بالطبقة التى تحدد لهم (١) .

وعلى أية حال فهناك نصوص أخرى تثبت أن أفلاطون ، حين قال بإمكان انتقال الفرد من طبقة الى طبقة أخرى ، لم يكن معنى هذا الانتقال جدياً ، وإنما كان يؤمن بأن الصفات الشخصية تورث من الآباء الى الأبناء ، أى أن أبناء الطبقات الدنيا يظلون فى الأغلب مثل آبائهم ، وأبناء الملوك يظلون أيضاً ذوى طبيعة ملكية . وهناك نص واضح الدلالة فى هذا الصدد — وإن لم يكن مستمداً من محاوراة الجمهورية — هو ذلك الذى يقول فيه : « كثيراً ما يكون الملك ابن ملك ، أو الشخص الصالح أو النبيل ابناً لسيد صالح أو نبيل ، وكذلك الحال فى ذوىة كل نوع ، حسب المجرى المنتظم للطبيعة » . (كراتيلوس ، ٣٩٤) . وهو نظرننا الى أمثال هذه النصوص فى السياق العام لحياة أفلاطون وتفكيره ، لوجدنا أنها هى التى تعبر — على الأرجح — عن اتجاهه الحقيقى : ذلك لأن أفلاطون كان أرسطقراطى الأسرة والنشأة والتفكير . والاعتقاد بوراثنة الصفات الشخصية شائع عند معظم أصحاب النزعة الأرسطقراطية ، على حين أن غير

(١) يشير إميل بریه الى رأى القائل بشيوع فكرة الطبقات الإجتماعية الثلاث فى كل الشعوب ذات الأصل الهند أوروبى . وهو يذهب الى أن أفلاطون يرفض هذه الفكرة فى الكتابين الثانى والثالث من الجمهورية كما لو كانت ابتداعاً عقلياً مبنيًا على مبدأ التخصيص فى المهن ، ولكن من الممكن أن يكون عقل أفلاطون قد تأثر بالتراث القديم . وما يذهب على ذلك فى رايه أن أسطورة معادن الناس ، التى عرضها فى الكتاب الثالث ، مشابة لعدد كبير من الأساطير الفارسية الهندية واليونانية ، وهى الأساطير التى تجعل من امتلاك الذهب الإلهى ضماناً للملكية من أصله الآلهة . انظر :

E. Bréhier : Etudes de philosophie antique, Paris (P.U.F.) 1955, p. 54-55.

الارستقراطيين يتجهون الى محاربة هذا الاعتقاد لانه ، أوضح ، لكان معناه أنهم سوف يرون من الصفات ما يتناسب مع وضعهم غير المميز ، ولانه يسد أمامهم طريق الارتقاء .

وعلى أية حال ، فهذه هي « العدالة » عند أفلاطون : أن يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمى اليها تبعاً لطبيعته أو تكوينه ، ولا يحاول أن يتعدى نطاقها الخاص ، أو يتطلع الى غيرها من الطبقات . ولا جدال في أن مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة . ذلك لأن الانسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العدالة والمساواة ، على حين أن العدالة عند أفلاطون لا ترتبط بالمساواة ادنى ارتباط ، بل هي في الواقع تأكيد للمساواة . فالدولة في رأيه تكون عادلة اذا رضى الصانع والزارع بوضعه ، ولم يحاول أن يمارس عملاً « أرفع » من ذلك الذي تؤهله له طبيعته ، أى اذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين . وبعبارة أخرى ، فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس ، وليست هي السعى الى إلغاء هذه الفوارق ، كما يميل الانسان الحديث الى تفسيرها .

ولعل أفلاطون ذاته كان خير من عبر من الفرق بين نوعي العدالة هذين : عدالة المساواة ، وعدالة اللامساواة ، حين أطلق على الأولى اسم العدالة الحسابية ، وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية . ذلك لأن الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي الى توزيعها بالتساوي ، أما الهندسة فهي تستخدم النسب ، أى أنها توزع الأشياء وفقاً لمرتبتها ، وتحفظ الفوارق بينها . فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعنى المحافظة على التميز بين الطبقات ، على حين أن سيادة المبدأ الحسابي يؤدي الى بحث الاضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس . وبينما تؤدي الهندسة الى توزيع النسب حسب المراتب ، فإن الحساب يسوى بين كل شيء دون تفرقة (١) . لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الارستقراطية ، على حين أن العدالة الحسابية تتناسب مع المفهوم الديمقراطي للسياسة .

(١) انظر تعليق كارل بوبر على فكرة العدالة الحسابية والهندسية ، (الكتاب المذكور من قبل ، الجزء الأول ، ص ٢٤٨) . وانظر أيضا :

Farrington : Science and Politics ... p. 29.

P.-M. Schuhl : Essai sur la formation ... p. 376 : وكذلك :

وبفكرة العدالة الهندسية ، أو عدالة اللامساواة هذه ، تكتمل عناصر النظرية السياسية عند أفلاطون ، كما عرضها في محاوراة الجمهورية ، ويتحدد الإطار النظري العام الذى يمكن أن ترد إليه كل أفكاره التطبيقية أو الجزئية في مجال السياسة . وسوف يتضح لنا ، من دراستنا التالية لبعض الأفكار التطبيقية الرئيسية ، أن هذه الأفكار كلها ترمز إلى نفس هذا المبدأ الواحد ، وأنها تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق « الاستقرار » و « العدالة » بالمعنى الذى أوضحناه من قبل عند أفلاطون .

أفلاطون ونظام الرق :

من المؤكد أن اصرار أفلاطون على فكرة التزام كل فرد للعمل الذى تؤهله له طبيعته ، وريبطه بين العدالة وبين التميز الطبقي على النحو الذى أشرنا إليه من قبل ، وتمسكه بعدم تداخل الطبقات — كل هذه أفكار تنم عن عقلية متاهية لقبول نظام الرق على أنه ظاهرة طبيعية لا بد منها (وليس مجرد نظام اجتماعى قائم بالفعل) . فللتقدمات الفلسفية النظرية التى أوردناها في القسم السابق مباشرة من هذا البحث ، تؤدى إلى نتيجة ضرورية ، هى أن هناك أناسا ولدوا ليكونوا أرقاء ، وأن الرقيق يستحق مصيره لأنه لا يصلح إلا له .

ولكى تكون معالجتنا لأرقاء أفلاطون في الرق مبنية على أساس سليم ، فقد يكون من المفيد أن تقدم إلى القارئ فكرة عامة عن حالة الرق في أثينا في العصر الذى عاش فيه أفلاطون . فالتقدير المتوسط لعدد الأرقاء في أثينا ، عند نهاية القرن الرابع ق . م . هو حوالى أربعمائة ألف رقيق ، مقابل حوالى مائة ألف مواطن حر (١) . أى أن كل مواطن حر كان يستمتع بعمل أربعة أرقاء في المتوسط . ولم يكن هؤلاء الأرقاء يستخدمون في الخدمة المنزلية وحدها ، بل كان منهم الزرّاع والرعاة ، ولكن استخدامهم الأكثر شيوعا كان في مجال الحرف والصناعات اليدوية واستخراج المعادن . وكان الصناع المهرة ، إذا تيسرت أحوالهم ، يشترون العبيد ويديروهم على أداء أعمالهم ، أملين أن يجيء اليوم الذى يتسنى لهم فيه أن يتقاعدوا ويمشوا على عمل هؤلاء الأرقاء . وقد تحدث نسقراط عن العبيد ، وربط بينهم وبين الأرض والعقار بوصفهم مصادر للدخل الذى

(١) G. Lowes Dickinson : The Greek View of Life. Ann Arbor
Paperbacks, Michigan, 1958, p 78 .

بأنى بلا عمل (١) . ومعنى ذلك أن قدرا كبيرا من الانتاج فى الدولة الاثينية كان يتم على أيدي الأرقاء ، أى على أيدي أشخاص يعيشون على هامش المجتمع ، دون أية حقوق سياسية أو اجتماعية .

وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شيئا عاديا مألوفًا بالنسبة الى المواطن الاثينى ، فقد كانت تظهر من آن لآخر اتجاهات الى تحسين معاملة العبيد ووضع بعض التشريعات التى تكفل لهم حدا أدنى من الحقوق الانسانية . وكانت هذه الاتجاهات تقوى وتزدهر فى عهدسود الحكم الديمقراطية . فقد عملت الديمقراطية الاثينية على حماية العبيد من المعاملة الشديدة القسوة ، وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم (٢) ، أى أنها وضعت تشريعات انسانية كانت تمثل تقدما كبيرا بالنسبة الى ذلك العصر .

ويكاد يكون من المؤكد أن هذه الاتجاهات فى معاملة العبيد أثناء العهد الديمقراطى لم تلق قبولا لدى أفلاطون . ذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة ، وإيمانه المتأصل بالتفاوت الطبى بين الناس ، جعله يدين النظام الديمقراطى الاثينى لتهاونه مع العبيد . فهو يعدد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطى ، تدور كلها حول التطرف فى الحرية التى تصل الى حد الفوضى ، ثم يقول : « على أن أقصى ما تصل اليه الحرية فى مثل هذه الدولة ، هو أن يفدو العبيد ، من الرجال والنساء ، الذين يشترون بالمال ، متساوين فى حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم » . (٥٦٣) . تلك فى رأيه أسوأ نتائج الحرية ، وأكبر عيوب الدولة الديمقراطية ! ولم يكف أفلاطون بذلك ، بل اقترح وضع تشريعات لمعاملة العبيد (فى محاورتى « السياسى » و « القوانين » بوجه خاص) تتسم كلها بأنها أشد قسوة من التشريعات التى كانت سارية بالفعل فى اليونان ، فى العصر الذى عاش فيه (٣) .

(١) زينوفون : ميمويا (الأكريات) ، ٤ - ٣ - ١١ - ٤ .

مقتبس من مقال : « الرق فى العالم القديم » بقلم « جونز A. H. M. Jones »
Slavery in Classical Antiquity .
في كتاب :
Edited by M.J. Finley, Cambridge 1960, p. 3

(٢) Cary and Hershoff : Life and Thought in the Greek and Roman World, p. 40, 132.

(٣) انظر مقال : « الفرق فى تفكير أفلاطون » من تأليف Gregory Vlastos
في كتاب Slavery in Classical Antiquity من ١٣٧ .

على أن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفا عقليا ، لا يكتفى بتقديم آرائه وتشريعاته المقترحة على صورة أفكار مفضلة لديه ، بل انه يسعى الى تقديم أساس ومبرر عقلي لها ، ويحاول جاهدا أن يربطها بمواقف فلسفية نظرية له . وقد اتضح لنا من قبل أن تحمس أفلاطون لنظام الرق يرتبط ارتباطا وثيقا بمبدأ هام في فلسفته ، هو مبدأ التفاوت الطبيعي في مراتب البشر ، وضرورة محافظة الدولة على الفوارق والمسافات بين الناس . على أن هناك مبررا آخر ربما كان هو الأهم ، من وجهة نظر أفلاطون ذاته . ذلك لأن أفلاطون ، كما سنرى فيما بعد ، يجعل للمعرفة مراتب ، أرفعها هو العقل ، ولبه الرأي أو الظن *doxa* . وهو يؤمن إيمانا جازما بأن العبيد أناس تبني معرفتهم على الظن ، لا العقل ، وهم في حاجة دائمة الى توجيه من الخارج ، لأنهم يصحرون عن تعقل الأمور أو فهم مبرراتها . وكما أن الدولة لا تصلح الا اذا حكمها العقل ، فكذلك لا يستطيع الرقيق أن يسير دفة حياته الا بإرشاد سيده الحر ، الذي يعتمد في آرائه ومعارفه على العقل . واذا كان الفيلسوف ، أى ذلك الذى يسترشد بالعقل ، يستحق أن يحكم ، فإن عكس الفيلسوف ، أى ذلك الذى عدم العقل ، لابد أن يحكم . ومن هنا كان نظام الرق يبدو في نظره أمرا طبيعيا ، له مبرراته العقلية الضرورية .

واذا صحت القصة التى يرجحها كثير من الكتاب ، من أن أفلاطون قد أسر بعد طرد ديونيزوس الأول له في رحلته الأولى الى صقلية ، وبيع في سوق العبيد ، ثم حرره بعض أصدقائه من الفيشاغوريين المقيمين في جنوب إيطاليا - اذا صحت هذه الرواية ، فإنها تكون في واقع الأمر ردا بليغا على آراء أفلاطون هذه ، وهو رد لم يستطع هو ذاته ، لسوء الحظ ، أن يدرك دلالته . ذلك لأنه كان من الممكن أن يصبح أفلاطون ذاته ، بكل ما لديه من عقل وفلسفة وحكمة ، عبدا ، وأن يعامله أسياده على أنه شخص يحتاج على الدوام الى التوجيه من عقل أرفع منه . واذن فاصل الخطأ انما هو الخلط بين الوضع الاجتماعى وبين الوضع الطبئعى ، أى الاعتقاد بأن تعرض المرء لظروف اجتماعية معينة تجعله عبدا ، يعنى وجود نقص طبيعى كامن فيه . ولقد كان أفلاطون بالفعل أبعد الناس عن الاعتقاد بأن الناس جميعا قادرون - اذا توافرت لهم الظروف الملائمة - على توجيه انفسهم بانفسهم ، أو بأن التفاوت الاجتماعى بينهم أمر عارض لا يرجع الى طبيعتهم ذاتها .

وهناك ، بطبيعة الحال ، شراح كثيرون يحاولون التخفيف من الطابع غير الإنسانى الذى تتسم به نظرة أفلاطون الى الرق ، على أساس أن

النظام كان شائعا في اثينا ، بل في العالم القديم ، وكان جزءا لا يتجزأ من حياة المجتمع . ومع ذلك فمن المؤكد أن مهمة هؤلاء المدافعين عسيرة بحق ، لسبب بسيط هو أن أفلاطون لم يقتصر على « قبول » نظام الرق أو حتى « تبريره والدفاع عنه » ، بل لقد دعا ، كما رأينا في الفقرة المشهورة التي اقتبسناها من قبل (الجمهورية ٥٦٣) الى مزيد من الصرامة في معاملة العبيد ، وهاب على الديمقراطية الاثينية مهاونها وتسامحها مع العبيد ، واتجاهها الى المساواة بينهم وبين الأسياد . وبالفعل نجد أن كتابا ألف كتابا ضخما كرسه كله للرد على نقاد أفلاطون ، لم يجد ما يدافع به عن الفقرة المذكورة ، وإنما اكتفى بأن يقول في صدها : « فلنضربها الى تلك القائمة المتواضعة من خطايا أفلاطون الاجتماعية » (١) - وهو اعتراف واضح بالهزيمة ، أو بالعجز عن تبرير موقف أفلاطون ، وأن كان يحاول التخفيف من هذه الخطيئة ، بالقول أنها ليست خيانة لمثل أعلى معترف به ، أو تجديدا شيطانيا أتى به مفكر له اتجاهات تخريبية في الأخلاق ، وإنما كانت « بقية » من رواسب خلفها جو أخلاقي سائد في نفس نبيلة .

ومع ذلك فإن محاولة التخفيف هذه تبدو في نظرنا غير مقنعة بدورها . ذلك لأن فكرة الرق ، بمفهومها الصارم ، لم تكن عنده مجرد انحراف « متواضع » عن موقف عام يسير في طريق مضاد ، وإنما كانت - كما رأينا من قبل ، وكما سنرى أيضا بعد قليل - مرتبطة الوثيق الارتباط بالأسس والدعائم الأولى لفلسفة أفلاطون في شتى المجالات . ومن غير المعقول أن يكون أفلاطون قد « انحرف » في هذه الفكرة وإلى آثار غير انسانية ، بينما قال في بقية أجزاء فلسفته بأراء عكسية ، إذ أن شخصية المفكر وحدة لا تتجزأ ، وليس من الممكن الفصل بين جوانبها بطريقة مصطنعة عن طريق الالتجاء الى تعبيرات مضللة « كالخطيئة المتواضعة » أو « الانحراف » .

ولا شك أن كل من يحاول تبرير موقف أفلاطون والدفاع عنه على أساس أن نظام الرق كان نظاما موجودا بالفعل ، وكان متغلغلا في حياة المجتمع ، وبالتالي كان من الصعب أن ينقده أفلاطون - أقول أن كل من يحاول الايمان بمثل هذا التبرير يفغل حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية :

الحقيقة الأولى هي أن أفلاطون قد هاجم بالفعل قيما أخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ربما كانت أكثر تأسلا وأعمق

(١) R.B. Levinson : In Defence of Plato, Harvard University Press,

1953, p. 176.

جدورا في المجتمع من نظام الرق ذاته . انظر اليه في محاورة الجمهورية وهو يناقش أكثر النظم الاجتماعية رسوخا ، كنظام الأسرة والزواج وانتساب كل طفل إلى أبيه وكل زوجة إلى زوجها ، وتأمل جرأته وهو يدعو إلى هدم هذا النظام من أساسه ويدعو إلى الفائه ، مع أنه يدرك من وعى مدى تأصل هذا النظام في النفوس ، ويعبر عن وعيه هذا في صورة تردد طويل من جانب سقراط قبل أن يعرض آراءه في شيوعية النساء والأطفال والغاء نظام الأسرة . ثم انظر إلى الجرأة التي نادى بها بالمساواة بين المرأة والرجل ، حتى دعا إلى أداء النساء للتدريبات الرياضية وهن عاريات الأجساد أمام الرجال ، وهو بدوره أمر يصدم بقوة تقاليد متأصلة في نفوس الناس ، في أثينا على الأقل . كل هذه الأمثلة تدل بوضوح كامل على أن تأصل أي نظام اجتماعي وشيوعه وانتشاره واقدمه لم يكن يحول أبدا بين أفلاطون وبين مناقشة هذا النظام وهدمه من أساسه إذا وجد أن هذا الهدم هو الذي يتمشى مع القيم التي يدعو إليها . واذن ، فليس لأحد أن يتلرع بالحجة القائلة أن تأصل نظام الرق في المجتمع اليوناني هو الذي جعل أفلاطون يدافع عنه ، ولابد أن أفلاطون — بأرستقراطيته الموهوبة — كان يميل بالفعل إلى هذا النظام ، فلم يكتف بالهجوم على المحافظة عليه ، وإنما دعا إلى التزامه بعزم من الصرامة .

والحقيقة الثانية — التي ترتبط بالأولى ارتباطا وثيقا — هي أن عصر أفلاطون وأرسطو قد شهد أناسا هاجموا نظام الرق ودعوا إلى الفائه أو الحد من شدة ، أي أن هؤلاء المهاجمين قد أعطوا أفلاطون وأرسطو إشارة تنبيه كافية ، لو كانوا في حاجة إلى تنبيه ، إلى مساوئ هذا النظام واقتارحه إلى الإنسانية . وقد ورد في مستهل كتاب السياسة لأرسطو نص يشهد بوجود معارضة لنظام الرق في ذلك العصر ، وفيه يقول « ان البعض يرون أن حكم السيد ـ علم . . وأن السيطرة على العبيد ، والحكم السياسي والملكي ، كما قلت في البداية ، كلها شيء واحد . وغير هؤلاء يؤكدون أن حكم السيد على العبيد مضاد للطبيعة ، وأن التمييز بين العبد والحر لا وجود له إلا بالقانون ، لا بالطبيعة ، ولما كان تدخلنا في مجرى الطبيعة ، فإن فيه ظلما » (١) . ويكرس أرسطو الفصول من ٤ إلى ٧ في هذا الباب ذاته للرد على هؤلاء المعترضين ، أي للبرهنة على أن الرق عدل ، وأنه متفق مع الطبيعة ، وليس مجرد نظام فرضه القانون فحسب .

ولا شك أن حديث أرسطو هنا عن التقابل أو الصراع بين النظرة إلى

الرق على أنه ظاهرة طبيعية ، والنظرة اليه على انه ظاهرة ترجع الى العرف او الاصطلاح الاجتماعى فحسب ، يذكرنا على الفور بالتقابل المشهور بين الطبيعة والعرف أو القاتون ، وهو التقابل الذى دار حوله الصراع بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين السفسطائيين من جهة أخرى . فهناك إذن احتمال كبير فى أن يكون هؤلاء المعارضون الذين يشير اليهم أرسطو ، ويبدل جهده من أجل تفنيد آرائهم ، هم من السفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بأن الفوارق بين البشر ترجع الى نظم اصطلاح عليها المجتمع ، ولا ترجع الى طبيعة الأشياء ، وفى هذه الحالة يكون دفاع أفلاطون وأرسطو عن فكرة الأزلية ، والتقسيم الطبعى للبشر ، تبريرا فلسفيا نظريا لوضع اجتماعى مجحف ، ومحاولة — قد تكون لاشعورية — لسد كل طريق فى وجه من يدعو الى تغيير هذا الوضع .

ومما يؤيد الفرض الذى قدمناه ، وهو أن معارضى نظام الرق هم على الأرجح من السفسطائيين ، أن باحثا مثل « بوبر » عندما أشار الى معارضى نظام الرق فى أثينا ، قد أورد معظم الشخصيات المعارضة لهذا النظام من بين السفسطائيين . فمنهم السكيداماس Alcidas ، وهو تلميذ للسفسطائى المشهور جورجياس ، ومعاصر لأفلاطون ، كان يقول : « لقد جعل الله الناس جميعا أحرارا ، فلا أحد عبد بالطبيعة » . ومنهم أيضا لوكوفرون Lycophron ، الذى كان تلميذا آخر لجورجياس ، والذى يقول : « أن تفوق الأصل الرفيع وهم خيالى ، وامتيازاته لا تقوم الا على لفظ مجرد » (١) .

والآن فقد كانت هناك بالفعل حركة انسانية تعارض نظام الرق فى عصر أفلاطون وأرسطو ، وكان لدى هذين الفيلسوفين الكبيرين كل الفرص التى تتيح لهما مراجعة هذا النظام من أساسه . ومن هنا فليس أماننا مفر من الاعتراف بأن دفاعهما عن هذا النظام لم يكن مجرد مسابرة لتبليغ سائد يعجز المرء — من فرط تأصله — عن التنبيه الى مساوئه ، أو مجرد « رواسب خلفها جو اخلاقي سائد فى نفس نبيلة » ، وإنما كان دفاعا وأميا من مفكرين كانت لديهم كل وسائل انتقاد هذا النظام ، ولكنهما اترا الايقاع عليه ، وتبريره ، عن عمد وسبق اصرار .

فإن كان هذا هو اتجاه أفلاطون الحقيقى فى هذه المسألة ، ألا يعنى هذا الاتجاه القيام ظل من الشك على كل ما قاله أفلاطون عن الكرامة

الإنسانية وعن قيم الشرف والنبيل والأخلاق الرفيعة ؟ أليكون من حقنا أن نقبل هذه التصريحات الأخلاقية من مفكر تجاهل الكرامة الإنسانية في أول وأهم مقوماتها ، وأكد أن هناك أشخاصا هم من الأسس « بطبيعتهم » ، وفهرهم من العبيد « بطبيعتهم » أيضا ؟ أليس لنا أن نشك في قيمة ، وجدية ، كل مذهب أخلاقي يكون الرق عنصرا أساسيا فيه ، ومبدأ يبرره المذهب عن وعى ؟

ولعل بعض القراء قد يتساءلون عن الدافع إلى إبداء كل هذا الاهتمام بظاهرة الرق ، وهى على أية حال ظاهرة اجتماعية لا فلسفية . وردنا على هذا التساؤل أن ظاهرة الرق تستحق بالفعل كل هذا الاهتمام ، لأنها لم تقتصر على المجال الاجتماعى وحده ، وإنما كان لها تأثيرها العميق في صميم الفلسفة النظرية ذاتها .

فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها ، تؤكد أن الفلسفة اليونانية بأسرها تربط بظاهرة الرق ارتباطا أساسيا ، أو على الأصح أن الطابع الذى اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها ، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لم يكن لينفد ممكنا لولا نظام الرق . ذلك لأن هذا النظام ، تبعا لوجهة النظر هذه ، هو الذى يتيح للأحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشييد مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظرى الخالص . فهذا التفكير النظرى ، من حيث إمكان ممارسته ، لا يكون ممكنا إلا في مجتمع يحمل فيه الأرقاء عبء الأعمال اليدوية المرهقة عن الأحرار ، ويتيحون لهؤلاء الآخرين من الراحة والوقت والاكتفاء المادى ما يمكنهم من التفرغ للتفلسف النظرى الخالص . ومن ناحية أخرى ، فإن مضمون هذه الفلسفات ذاته ، أسمى اتجاهها ، إلى إعلاء قيم التفكير الخالص على حساب أى نشاط له صلة بالعمل المادى ، ووضع التفلسف النظرى في قمة الأهداف التى ينبغي أن تسعى الشخصية الإنسانية إلى تحقيقها ، كان هو ذاته انعكاسا لنظام اجتماعى يقوم فيه الرق بدور أساسى ، وتبريرا لهذا النظام في الوقت نفسه . تلك أذن وجهة نظر تجعل لنظام الرق دورا أساسيا في ظهور الفلسفة اليونانية على النحو الذى ظهرت عليه . وفي اعتقادى أن هناك أمرين يجعلان وجهة النظر هذه تستحق مكانا في أبة دراسة للفلسفة اليونانية (ولا معنى ذلك قبولها بالضرورة ، وإنما معنى وجوب عدم تجاهلها) ، أولهما أن تمجيد الفلسفة اليونانية ، عند أقطابها الكبار ، للفكر النظرى كان مغرطا ، واحتقارها للعمل المادى بكل أنواعه كان مغرطا أيضا ، وثانيهما أن الرق كان بالفعل ظاهرة أساسية في حياة اليونانيين ،

بدليل ما أشرنا اليه من قبل ، من وجود أربعة أرقاء ، في المتوسط ، لكل شخص حر واحد من الأحرار في المجتمع الأثيني خلال الفترة التي تهمننا في هذا البحث .

وإذا كنا قد تحدثنا عن وجهة النظر التي تسجل وجود ارتباط بين الطابع العام للفلسفة اليونانية ، عند اقطابها الكبار ، وبين نظام الرق ، فإن هناك وجهة نظر أخرى مكتملة لها ، تؤكد وثوق الصلة بين دفاع أفلاطون - على وجه التخصيص - عن نظام الرق ، وبين العناصر الأساسية لفلسفته النظرية . والرأى الذى يدافع عنه أصحاب وجهة النظر هذه ، هو أن نمط العلاقة بين السيد والعبد يمثل أنموذجا يتكرر مرارا في معظم مجالات التفلسف النظرى . الحرف عند أفلاطون .

ففى مجال النظرية السياسية تمتد العلاقة بين الحاكم والمحكوم تكرارا لأنموذج العلاقة بين السيد والعبد . ذلك لأن الحاكم يمثل العقل الذى يسيطر ويوجه ، والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللاعاقلة التى ينبغى أن تقمع وتكبت . ومن المحال أن يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة فى الدولة إلا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها . لفقروه الخاصة مما ينبغى أن تكون عليه الدولة الصالحة . ويرى أحد الشراح أن تكرار استخدام أفلاطون للفظ الدال على الرق (doulos) للتعبير عن مختلف أنواع التبعية السياسية وأحوالها ، يثبت أن أفلاطون لا يرى فى نظريته السياسية فارقا بين علاقة السيد بالعبد وعلاقة الحاكم برعاياه : (١) أى أن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد فى حكم عبيده . وأنموذج حكم العبيد هو الأنموذج الذى يمثل كل أنواع الحكم - وضمنها حكم الدولة .

وتمتد علاقة السيد والعبد الى مجال الطبيعة البشرية ، فنكون أنموذجا للعلاقة بين الجوانب المختلفة لهذه الطبيعة . فالنفس تدبر الجسم وتحكمه وتعلو عليه ، والرأس ينفصل عن بقية الجسد بالرقبة ، حتى لا يختلط به ، والصدر أعلى من البطن ومنفصل عنها بالحجاب الحاجز (٢) ، أى أن نفس الحواجز والفوارق بين الطبقات الاجتماعية تتكرر فى حالة الفرد الواحد . وعلى الجسم أن يطيع النفس وينقاد لأوامرها مثلما ينقاد العبد لأوامر السيد . وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين

(١) G. Vlastos : Slavery in Plato's Thought In : "Slavery in Antiquity" (op. cit.) , p. 137.

(٢) B. Farrington : Greek Science, Vol. I, p. 142.

المبدأ العاقل والمبدأ الشهوى المادى فى الانسان تكرر لانموذج العلاقة بين السيد والعبد ، وبين الحاكم والمحكوم .

بل ان هذا الانموذج يتكرر على مستوى الكون بأسره . فالكون عند أفلاطون فى حاجة الى مبدأ غالى عاقل تكون علاقته بالعالم المادى أشبه بعلاقة النفس بالجسم فى الفرد ، أو السيد بالعبد فى المجتمع . هذا المبدأ العاقل هو أصل الوحدة والانسجام فى الكون ، وهو الذى يضفى على عالم الأشياء ، بما فيه من خلط واضطراب ، النظام والمقولة والاحكام (١) . ولقد كان السبب الذى هاجم من أجله أفلاطون الفلاسفة الأيونيين (أى الطبيعيين الأولين) هو اعتقادهم بأن الطبيعة توجه نفسها بنفسها ، ولا تحتاج الى ذهن الهى يوجهها ويسوسها . ومن هنا حرص أفلاطون (فى محاوريه طيمائوس والقوانين) على أن يجعل لكل حركة جسمية - سواء على مستوى الفرد وعلى مستوى الكون - نفسها تتحكم فيها . فباللجوء نفوس ، وللكون بأسره نفس كلية تحكمه وتدبر أموره وتضفى على الاضطراب والفوضى التى تدب فيه ، وتكون له بمثابة « السيد » الذى يحكمه ويرمى شئونه (٢) .

وبالاختصار ، فإن انموذج العلاقة بين السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون النظرية . وليس معنى ذلك ، بطبيعة الحال ، أن فكرة الرق قادرة على تفسير كل جوانب الفلسفة الأفلاطونية ، ولكن من الواضح - تبعاً لما قلناه - أنها تقدم إلينا مفتاحاً مفيداً للربط بين جوانب هذه الفلسفة ، وتلقى على بعض عناصرها ضوءاً وضاحاً . ولا شك فى أن ادراك مدى تغفل العلاقة بين السيد والعبد فى جوانب من تفكير أفلاطون النظرى تبدو بعيدة عن مجالها كل البعد ، إنما هو مثل يوضح مدى تغفل الأفكار الاجتماعية فى التفكير النظرى بطريقة قد لا يكون المفكر ذاته شامراً بها فى أغلب الأحيان . ومن المؤكد أن للمرء كل الحق فى معارضة هذه الطريقة فى التفسير ، وفى التمسك بالاستقلال الذاتى للفكر النظرى البحت ، واستحالة ارجاعه الى أى مجال آخر ، ولكنى أعتقد أن هذه ، على الأقل ، وجهة نظر ينبغي على كل من يحترم الفكر ويجعل له فى نفسه مكانة رفيعة أن يعمل لها حساباً ، ولا يبادر الى استبعادها - حتى لو لم يكن يؤمن بها - بل يجب أن يضيفها الى وجهات النظر الأخرى التى طالما رددتها على مسامعنا الكتب الشائعة فى

(١) Winspear : The Genesis of Plato's Thought, p. 270.

(٢) G. Vlastos : op.cit. p. 145.

تاريخ الفلسفة ، والتي تقتصر على تفسير الفكر النظرى بمنطقة الداخلى
فحسب .

بقيت كلمة أخيرة لا أود أن أترك الحديث عن موضوع الرق في فلسفة
أفلاطون دون أن أنبه إليها . فمن المؤكد أن الصورة التي يكونها القارىء
عن أفلاطون - من خلال آرائه في الرق كما عرضت في هذا الفصل - هي
صورة تفتقر الى الكثير من المبادئ الانسانية ، وهي قطعاً تتعارض مع
صورة « أفلاطون الآلهى » ، كما اعتادت الكتب أن تسمى هذا الفيلسوف
الذى يعده كثير من المفسرين أشبه بقديس معصوم من الخطأ . وعلى
الرغم من أننى أفضل النظر الى أفلاطون بطريقة واقعية - أى من خلال
جميع صوبه ومزايه - فانى أود ألا يسرف القارىء في ادانته على هذه
الميوب . وحسبنا أن نتأمل المجتمع البشرى في صورته الراهنة لنندرك
أن كثيراً من الأخطاء التي نعيها على أفلاطون ما زالت متفشية بيننا .
فهو حين يحمل على الصنعة اليدوية ويذريرها ، يبدو كأنه ارتكب وزراً
جسيماً . ولكن لنسال أنفسنا صراحة : كم منا - حتى المتحمسين
لكل المبادئ والآراء التقدمية - يقل ، في القرن العشرين ، وفي صميم
المجتمع الصناعى الذى نعيش فيه ، أن يصاهر عاملاً يدوياً ، حتى لو كان
أيراده المادى كبيراً ؟ وكم منا يحث أبناءه أو أخوته - بصدق وإخلاص -
على ممارسة المهن اليدوية ؟ ولنسال أنفسنا ، في صدد نظام الرق ،
أهناك اختلاف كبير بينه وبين نظام الخدم ، كما كان شائعاً حتى سنوات
قليلة ، وكما لا يزال يطبق في بعض الحالات ؟ اليس الخدم بدورهم أدوات
بشرية يتمطل نموها الذهنى في سبيل تحقيق الفراغ والراحة اللازمين
لنمو الذهنى والنفسى للمخدومين ؟ وأخيراً فلنسال أنفسنا : أهناك
اختلاف كبير بين الدفاع عن الرق وتجريده وبين مظاهر التفرقة العنصرية
كما تمارس بصورة ظاهرة في أمريكا وأفريقيا الجنوبية ، وبصورة غير
ظاهرة في أنحاء شتى من العالم ؟

إننا نعتزف قطعاً بأن أفلاطون ، بوصفه فيلسوفاً متعمقاً في دراسة
ميوب المجتمع ، وناقداً للقيم ، قد ارتكب خطأ كبيراً حين سكت على
نظام الرق . ومع ذلك فمن الواجب ألا نسرف في تقده ، لأن الإنسان
ما زال في القرن العشرين ، وفي قلب الحضارة الصناعية الحديثة ، يركب
كثيراً من الأخطاء التي يصيبها عليه ، بل يدافع عنها ويسمى الى تبريرها في
كثير من الأحيان .

الشيوعية في التملك ونظام الأسرة :

من الظواهر التي تبدو غريبة بحق في تفكير أفلاطون ، انه يجمع بين آراء محافظة الى أقصى حد ، كالتمييز الطبقي الحاد والرق ، وآراء متطرفة في ثورتها ، كشيوعية التملك ، وشيوعية النساء والأطفال . ذلك لأن هاتين الفئتين من الآراء تتناقضان تناقضا حادا في نظر الانسان الحديث . ولا بد أن أفلاطون كان يقول بنوع من الآراء الشيوعية يختلف أساسا عن النوع الحديث منها ، بدليل تمكنه من الجمع بينها وبين بقية العناصر المحافظة في فلسفته .

وبالفعل يتضح لنا عند اختبار آراء أفلاطون الشيوعية انها تختلف تماما ، من حيث دوافعها ووسائلها وغاياتها ، من كل فكرة حديثة تتعلق بهذا الموضوع . فمن الملاحظ أولا أن شيوعية أفلاطون هي نظام يسرى على طبقة واحدة في المجتمع ، هي طبقة الحكام والحراس ، وهي أقلية ، أما عامة الناس ، من تجار وصناع وأرباب مهنة ، فلا يقول عنهم أفلاطون شيئا كثيرا في هذا الصدد ، وبدل القليل الذي يقوله على أنه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون أن يطرأ عليها تغيير يذكر .

واذن ، فآراء أفلاطون الشيوعية لا تسرى على عامة الشعب ، وهذا بلا شك فارق أساسي بينها وبين الشيوعية الحديثة التي تستهدف الطبقات الدنيا قبل غيرها . بل إن مفهوم الطبقة ذاته كان عنده غير محدد : إذ يمكن القول إن ما نسميه في عصرنا الحديث بالراسماليين وكبار التجار والأقطاعيين ، يندرج عند أفلاطون ضمن الطبقة الثالثة ، مع العمال والفلاحين وغيرهم من الأجيرين . هؤلاء يظنون محتفظين بوسائل الإنتاج ، دون أن يؤمن منها شيء على الإطلاق . وليس ذلك راجعا الى إيمانه بقيمة الملكية الفردية عند هذه الطبقة ، بل هو مجرد أعمال لها واحتقار لشأنها . فهو يتركها تتصرف كما تشاء ، بل ويترك لها رأسمالها دون أن يعسه ، وكل ما يريد من شأنها ألا تتعدى على غيرها من الطبقات ، أي أن تحرص على التزام مكانتها الاجتماعية ، ولا تتطلع الى حياة الحراس أو الحكام . وبعبارة أخرى ، فإن النظام الذي يسمي أفلاطون الى إقراره في دولته المثلى لا شأن له بأفراد هذه الطبقة ، التي تضم العمال وأصحاب الأعمال والمهنيين معا ، وإنما هو نظام موجه الى القوة التي تحكم الدولة وتحرم مساهمة .

فقد أراد أفلاطون أن يقتلع من نفوس أفراد الطبقتين الرقيعتين في المجتمع ، ذلك الشعور بأن « هذا ملكي » و « ذاك ملكك » ، وهو الشعور

الذى يولد الفقرة والبغضاء بين الناس . فزاد أن يكون كل شيء مشاعا بين أفراد هذه الطبقة المختارة ، حتى يضمن وحدتها واستقرارها (ونحن نعلم مدى أهمية الوحدة والاستقرار في تفكيره) . والحق أن هذه الشيوعية التى تسود الطبقة العليا ، والتى يحرم عليها فيها اقتناء الأموال أو البيوت أو الذهب أو الفضة (اكتفاء بما في نفوسهم من معدن نفيس) هى بالفعل أقرب إلى الحرمان منها إلى الوفرة . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يشبهها كثير من شراح أفلاطون بنظام وثئى للرهبنة ، يفرضه أفلاطون على أفراد الطبقة العليا حتى يضمن انصرافهم عن المغريات التى تبعث الفقرة بين الناس (١) .

وهكذا يمكن القول أن حملة أفلاطون على الثراء - بين طبقة الحكام والحراس - لا ترجع إلى أية رغبة في إقرار العدالة الاجتماعية ، أو في تحقيق المساواة بين الناس ، أو التقريب بين الطبقات ، وإنما ترجع فقط إلى رغبته في زيادة فعالية الحكام والحراس وضمان أدائهم لوظائفهم على أكمل وجه . وبذلك يختفى التناقض الذى لاحظناه من قبل بين حرص أفلاطون على حفظ الفوارق الطبقيّة ، وبين دعوته إلى شيوعية التملك . فهو في هذه الحالة الأخيرة بدورها يحرص على التميز الطبقي للحراس ، ويؤكد ارتفاع مكانتهم بالنسبة إلى العامة الذين تملكهم شهوة الكسب ، ولا يعيشون إلا من أجل المال . وبعبارة أخرى ، فهناك نعمة أرسطراطية قوية في دعوته هذه إلى الشيوعية بين الحكام ، إذ يبدو - كما يقول سارتون - أن سخط أفلاطون على الثروة إنما هو سخط شخص عريق الحسب على طبقة يمكن تشبيهها « بأغنياء الحرب » ، أو « محدثي النعمة » . « فإذا كان في وسع المال أن يقضى على التمييز الطبيعي بين ذوى الأصل العريق وغيرهم ، فعندئذ يجب أن يختفى المال » (٢) ، بحيث يكون الهدف في هذه الحالة بدورها هو تأكيد الفوارق لا الغاؤها .

ومع ذلك يبدو أن أفلاطون لم يحل بإقتراحه هذا أية مشكلة من المشكلات التى أدت به إلى وضع هذا الاقتراح . ذلك لأنه ، إذا كان قد حقق شيوعية التملك في الطبقة العليا ، فقد ظل كل شيء على حاله في الطبقة الدنيا . فكيف يمكن إذن تصور هذه الدولة التى يستمتع معظم شعبها بالمتع المادية والذات الدنيوية ، ويحرم حكامها أنفسهم من هذه

(١) انظر مثلا : Lachlèn-Rey : Les idées morales ... p 130-131

وانظر أيضا : Nettleship : Lectures on the "Republic" of Plato, p. 170.

(٢) Sarton : A Hist. of Science, Vol. I, p. 412.

المتع لينحيوا حياة صارمة متقشفة ؟ لقد احسن « باركر » التعبير عن هذا النقد اذ قال : « تظل شيوعية أفلاطون ، في صورتها الفعلية ، نظاما يمكن تسميته « بنصف الشيوعية » . فهي ليست نظاما للمجتمع كله ، وإنما هي تؤثر في أقل من نصف سكان المجتمع الذي تنتمي اليه ، وأقل كثيرا من نصف ثروته . وهناك صعوبتان تفترضان هذا النظام ، أحدهما عملية : كيف يمكن عملية الجمع بين نظام شيوعي يتفرد به جزء من المجتمع ، وبين نظام للملكية الخاصة يتفرد به الجزء الآخر ؟ يبدو أن أفلاطون ، بعد أن حمل على نظام « دولتين » داخل الدولة ، يعود الى نفس النظام الذي حمل عليه ، وبعد أن حمل على عوامل بدر الفتنة ، خلق دولة يدوم تركيبها الى الانقسام . فإذا كانت الملكية الخاصة هي صلة الانقسام ، فلم يظل معترفا بها بين أفراد الطبقة الثالثة ؟ أنها ستولد الشقاق في هذه الطبقة ، وقد لا يكون في وسع الحراس ، الذين حرموا من الوسائل المادية ، أن يسيطروا على طبقة لديها القوة المستمدة من حيازة الملكية . كذلك ليس من السهل أن نفهم كيف تستطيع طبقة عليا روحية ، محرومة من الملكية ومن الدوافع المقتربة بحيازتها ، أن تفهم أو تسيطر على دوافع الناس العاديين وأفعالهم » (١) .

وهكذا يبدو أن هناك بالفعل استحالة عملية في تطبيق هذا النظام الشيوعي الذي يسرى على جزء من المجتمع ويترك الجزء الآخر محتفظا بملكياته الخاصة كما يشاء . ويبدو أن مثل هذا النظام ، الذي أراد به أفلاطون أن يحقق الوحدة والاستقرار في المجتمع ، يؤدي الى عكس الغرض المقصود منه . وعلى ذلك ، فإن هذه الشيوعية الجزئية تثير من المشكلات أكثر مما تحل . فإذا حاولنا أن نجد حلا لهذا الاشكال ، فلن يمكننا أن نهتدي اليه في محاورة الجمهورية ذاتها ، بل قد يكون الحل في ذلك النص من محاورة القوانين الذي يقول فيه أفلاطون :

« إن المدينة التي ينبغي أن تحتل المكلفة الأولى ، وكذلك الحياة المدنية والقوانين والسنن التي ينبغي أن تمد هي الأفضل ، هي تلك التي تحقق في المدينة بأسرها ، على أكمل وجه ممكن ، المثل القديم القائل أن كل شيء مشاع يعق بين الأصدقاء . أجل ، فحيثما يحدث ، اليوم أو في أي يوم آخر ، أن تكون النساء مشاعا ، والأطفال مشاعا ، وكل الأشياء المفيدة مشاعا ، ويحاول المرء أن يلقى من الخيانة كل ما يسمى خاصا ، بحيث أن نفس ما يندد خاصا بكل شخص معين ، كالفنيين والأذنين واليدين ،

يبدو مشابهاً قدر الامكان ، ويصبح الكل كأنهم يرون ويسمعون ويسلكون على نحو واحد مشترك ، ويستحسنون ويستهنون نفس الأشياء ، ويشعرون في الوقت الواحد بنفس الأفراح ونفس الآلام ؛ وحشياً يتسنى ، بفضل القوانين أو العرف ، ان تكون المدينة كاملة الوحدة — هناك تبلغ القضية المدنية أعلى ما يمكنها بلوغه من القمم ، ولا يمكن أن يعلو عليها شيء . فإذا ما عاش آلهة أو أبناء آلهة ، في مكان ما ، في مدينة كهذه ، فانهم قطعاً يعيشهم هذا راضون . ومن ثم كان من الواجب عدم البحث عن النموذج آخر للحياة المدنية ، والسعى أكثر الطاقة الى الاقتراب من هذا النموذج » .

هذا النص يمثل فكرة لم يتأبها أفلاطون ، لا في محاوراة القوانين ولا في الجمهورية ، ولكنها ربما كانت هي المخرج الوحيد من المازق السابق : مازق وجود نظامين اقتصاديين متناقضين داخل الدولة الواحدة . انهو هنا يتحدث عن نوع مطلق من الشيوعية ، يكون النموذج للمدينة بأسرها ، بل للحياة المدنية بوجه عام ، لا لطبقة واحدة فيها . وهو يحلل فكرة المشاع في ذاتها ، لا في تطبيقها على فئة معينة في ذاتها . ومع ذلك لهذا النص ، كما قلنا ، يمثل عنده فكرة متعزلة ، تصطدم ببقية الأفكار التي عرضها في محاوراته بالفعل ، ولا يمكن أن تعد تعبيراً نهائياً عن آرائه في هذا الموضوع .

على أن شيوعية التملك ، عند أفلاطون ، لا تقتصر على المجال الاقتصادي وحده ، وإنما تمتد الى مجال الأسرة بدورها — بل أن البعض يرون أن شيوعية الأشخاص كانت عنده أهم من شيوعية الأشياء (١) . وفي هذا المجال بدوره نجد أن أفلاطون قد تقدم بأراء تبدو منفردة الى أبعد حد للذهن الحديث ، ولا بد من أجل إدراك مدى ملائمة هذه الأراء للعصر الذي عاش فيه ، من أن تقدم عرضاً سريعاً لأحوال الأسرة في المجتمع اليوناني القديم ، وفي المجتمع الأثيني بوجه خاص .

فمن الحقائق المعترف بها أن المجتمع اليوناني القديم كان مجتمعاً « رجولياً » قبل كل شيء ، وكانت المرأة فيه تعيش على الهامش . فهي من الوجهة الاقتصادية تعتمد على الرجل اعتماداً تاماً ، ولم يكن يسمع لها

(١) Auguste Deschamps : *L'idée communiste chez Platon* (Revue d'histoire économique et sociale), Paris (M. Rivière). 1931. p. 9.

بممارسة أى عمل مستقل . ومن الناحية الثقافية كانت محرومة من فرص التعليم - إلا فى حالات قليلة - ولم يكن لها حق الاقتراع أو الاشتراك فى شئون الحكم ، بل كان جهدها ينصرف الى أداء الأعمال المنزلية وحدها (١) . وكانت حياتها العقلية على وجه العموم محدودة للغاية ، ومن هنا فقد كان من المحال أن يجد الرجل فيها رفيقا عقليا بالمعنى الصحيح ، بل أنه لم يحاول أن يمنحها فرص الترقى والنهوض بذاتها . ولم تكن المرأة اليونانية تحاول أن تحضر مجالس الرجال ومنتدياتهم ، بل كانت مستبعدة منها تماما . ولقد أوضح « بوزانكيت » مدى الاختلاف بين هذه الأوضاع القديمة وبين الأوضاع الحالية بقوله : « فى حفل العشاء العادى كان الأشخاص الذين يلتفت جمالهم الأنظار هم الشبلى (٢) . لذلك كان من الطبيعي ألا تشترك أمة امرأة فى المحادثات والندوات التى وصفها أفلاطون ، بكل تفاصيلها ، فى محاوراته ، إذ أن الجو السائد لم يكن يسمح لها على الإطلاق بالاشتراك مع الرجال فى هذا النوع من النشاط .

فى مثل هذا الجو دما أفلاطون الى مساواة المرأة بالرجل فى جميع الأعمال ، حتى العسكرية والسياسية منها ، مع اختلاف فى درجة اشتراكها بطبيعة الحال . فهل كانت دعوته هذه الى اشتراك المرأة مع الرجال فى كل الأعمال تعبيرا عن رغبته فى تحرير المرأة ورفع مستواها ؟ من المسلم به أن أفلاطون كان يعترف بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية فى النظم السائدة ، بذليل أنه جعل من هذه الدعوة « موجة » من الموجات الثلاث التى كان يتردد فى التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة . ومع ذلك فليس لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يدعو الى هذا النوع من المساواة تأكيدا منه لحقوق المرأة ، أو بدافع الشعور الإنسانى نحوها . بل أن السياق العام لتفكيره يدل على أنه كان فى هذه الدعوة يرمى بطريق غير مباشر ، الى القضاء على كل ما هو مميز للمرأة من الرجل .

ذلك لأن جميع الأوصاف التى أراد أفلاطون أن تكتسبها المرأة بعد تحررها هى أوصاف «رجولية» - كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهى غريبة أمام الرجل . أنه يريد أن يلغى وجود المرأة بوصفها

(١) La Rue van Hook : Greek Life and Thought, Columbia University Press, N.Y., 1948, p. 108-109.

(٢) B. Bosanquet : Introduction to Plato's Republic, p. 19.

امراة ، ويود أن يراها تختلط بالرجال وكأنها واحد منهم ، دون فارق بين الجنسين . وهو لا يود أن تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية ، بل أنه يريد لها علاقة لا شخصية ، تتم في مواسم معينة ، بين الأشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للآخر ، دون أن يكون للاختيار الشخصى أى دور فى اتصالهم . وهو يذهب فى إنكاره للطابع الشخصى فى علاقة الرجل بالمرأة الى حد القول أن أى طفل ينجبه رجل وامراة لم تجمع بينهما الدولة ، أو فى غير المواسم التى تحددها الدولة ، ينبئ أن يعد لقيطا (٦١) . فالعلاقة بين الرجل والمرأة هى جنده أشبه ما تكون بعلاقة الحيوانات التى يريد مربى الماشية تحسين نسلها ، وبجمع بينها تبعاً لهذه الغاية وحدها . وهو يصل فى أزدائه للمشاعر الطبيعية للمرأة ، وفى امتحانه لكرامتها ، الى حد القول أن المحارب الشجاع ينبغى أن بكافاً على بسالته بعز يد من النساء أو من « حقوق التناسل » (٦٨) . وعلى المرأة أن تقبل عن طيب خاطر ذلك الوضع الذى تكون فيه مجرد وسيلة لكافة الشجعان من المحاربين !

وفى مقابل ذلك تحفل محاورة الجمهورية ، وغيرها من المحاورات ، بالنصوص التى تدل على أن الحب الحقيقى فى نظره هو الحب بين الرجال ، أى ما يسمى فى المصطلح الحديث بالجنسية المثلية homosexuality . ومن المعترف به أن الجنسية المثلية كانت شائعة فى المجتمع اليونانى القديم ، لأسباب قد يكون منها أن الشاب لم تكن لديه أية فرصة لتكوين علاقات شخصية وثيقة إلا مع رفاقه فى الحرب أو فى الدراسة أو الأسواق أو الأماكن العامة ، وهم دائماً من الرجال ، لأن النساء ، كما قلنا ، كن مستبعدات من هذه المجالات . ومن المعترف به أيضاً أن شخصيات يونانية كبيرة قد أعربت عن احترامها لهذا التمثع من العلاقات الجنسية مثل يوريبيدس وسولون (١) . وهناك قرائن تدل على أن أفلاطون كان يعد هذه العلاقات تعبيراً حقيقياً عن الحب . وقد حرص « جورج سارتون » على ذكر هذه القرائن بالتفصيل حتى يقدم عن أفلاطون صورة قريبة من الواقع بقدر الإمكان ، ويمحو تلك الصورة « المثالية » أو « الإلهية » التى توارثتها البشرية منذ عشرات القرون .

فقد أشار سارتون الى أن الحب الحقيقى ، فى محاورة « المأدبة » ، هو ذلك الذى يطلق عليه أفلاطون اسم : الحب الحقيقى للصبيان to orthos pederastein . وهو حين يتحدث عن المرأة يفعل ذلك دون عاطفة ،

(x) Levinson : In Defence of Plato, p 87-88.

بل يشوب حديثه عنها في معظم الأحيان شيء من الكراهية . ويقسرون سارتون في هذا الصدد بين المشهد الذي يصف مسلك زوجة سقراط (زانتيبه Xanthippe) في الساعات الأخيرة قبل موت زوجها ، عند كل من زينوفان (في كتاب « الذكريات Memorabilia ») ونفس المشهد في محاورة فيدون الأفلاطونية ، فيلاحظ للعطف والرقة الذي يشوب الوصف الأول ، والقسوة المفرطة التي يتسم بها الوصف الثاني ، حيث لا يكثر سقراط بنواح امراته ، ويطلب ممن حوله اخراجها . وهي تبكي وتلطم خديها ، ثم يتحدث سقراط بمجرد خروجها في موضوع آخر ! (١) فإذا أضفنا الى ذلك دعوة أفلاطون في « الجمهورية » الى إلغاء الأسرة ، وانتكازه قدسية الزواج والمساكن العائلية المألوفة ، لكنت في ذلك كله قرائن قوية على أن أفلاطون لم يكن يكن للمرأة مشاعر طبيعية ، وكان كارها للنساء بمعنى ما ، على حين أن موقفه من الجنسية المثلية كان متعاطفا الى أبعد حد . بل إن سارتون يحمل بشدة على شراح أفلاطون لما يدونه من نفاق في محاولة اخفاء هذه الجنسية المثلية عنده : إذ يتحدثون عن « المحبوب » على نحو يحتل معنى الرجل أو المرأة ، على حين أن التركيب النحوي اليوناني لا يترك مجالا للشك في أنه يقصد الرجل . ويذهب سارتون الى أن المجتمع اليوناني ، على الرغم من انتشار الجنسية المثلية فيه ، كان حتما يبدى مريدا من الإعتراف بالجنسية المغايرة ، ولولا ذلك لانقرض النوع كله . ولابد في رأيه ، أن الأوساط الأرستقراطية الخاملة التي كان أفلاطون يعيش فيها هي التي كانت تمارس هذا النوع من العلاقات ، أما الإنسان اليوناني العادي فلا بد أنه لم يكن يختلف في هذا الصدد عن انسان اليوم .

وأخيرا ، فهناك دليل آخر لابد أن نشير اليه ، وهو أن أفلاطون ذاته لم يتزوج مطلقا ، ولم تعرف عنه أية علاقة نسائية ، ولم يحاول بالطبع أن يتجنب أطفالا . ولقد حاول « ليفنسون » الدفاع عن أفلاطون في هذا الصدد أيضا ، فقال انه كان يشعر بنفسه غريبا في مجتمعه ، ولم يشأ تكوين أسرة في مجتمع يعتقد أنه يفتقر الى الفضيلة حتى لا يفسد أطفاله بدورهم في هذا المجتمع ، ويرى أنه لو كان قد عاش في مدينته الفاضلة لانتهى به الأمر فعلا الى تكوين أسرة وانجاب أطفال (٢) . وهذا دفاع غريب حقا ، لأن مدينة أفلاطون الفاضلة قد ألقت الأسرة عملا ، فكيف كان أفلاطون يستطيع أن يكون فيها أسرة ؟ وفضلا عن ذلك فقد كان

(1) Sarton : op. cit. p. 424-425.

(2) Levinson (op. cit.) p. 116-117.

أفلاطون يعتقد أنه هو المربي الأكبر لليونان ، فلماذا لم يعمل على تنشئة أطفال له بطريقة الخاصة ؟ وكيف استطاع أن يكون مدرسة كاملة متشعبة بتعاليمه في « الأكاديمية » ، في الوقت الذي كان يعتقد فيه أن أبناءه ، لو جاءوا ، لابد أن يفسدهم المجتمع ؟

يبدو أن الاحتمال المرجح هو أن أفلاطون كان ، بمحض اختياره ، يحمل للمرأة مشاعر غير ودية ، وأن هذه المشاعر كان لها تأثيرها في نظرتها إلى الأسرة بأكملها . ومن المؤكد أنه كان يستخف بمشاعر الرجل نحو المرأة أو العكس ، بدليل ذلك الطابع الشاذ الذي أضفاه على هذه المشاعر بحيث جعلها تقتصر على الظهور في المواسم التي تحددها الدولة ، ومع أشخاص لا شأن للفرد باختيارهم .

ومع ذلك فإن أفلاطون لم يعلم ، في هذه الحالة بدورها ، مدافعين يبررون موقفه . فشارحه المشهور « تيلور » يرى أنه لا توجد في محاوره الجمهورية شيوعية للنساء بمعنى إباحة العلاقات الحرة بين الجنسين ، بل أن دوافع الجنس تخضع في هذه المحاوره لقيود أقسى بكثير من تلك التي تفرض عليها في المجتمعات المسيحية . فهو يرى في قصر العلاقات بين الجنسين على مواسم خاصة تفصل بينها فترات طويلة — يرى في ذلك عزوفا وزهدا قد يكون أقسى من ذلك الذي يفرضه على نفسه الراهب الذي يأخذ على عاتقه أن يتعفف (١) ، إذ إن الكبت المتقطع قد يكون أقسى من الكبت الدائم . بالمثل يرى « ديشان » أن الدافع المبرر فكرة شيوعية النساء نوع من الزهد ، لا الإباحية ، إذ أنها في رأي أفلاطون ، هي الوسيلة الوحيدة التي تحقق وحدة الدولة وتمنع الشقاق بين حكامها (٢) . وفي اعتقادي أن هذا النوع من الدفاع — ولا سيما في حالة « تيلور » — يدل على مدى الخلط الفكري الذي يقع فيه الكتاب عندما تكون نظرتهم إلى أفلاطون — من الأصل — متجهة إلى تقديسه أو على الأقل تبرئته من كل عيب . فالهدف من هذا الدفاع هو اقناع القارئ بأن اتجاهات أفلاطون في هذا الصدد كانت أكثر صرامة من القواعد المسيحية ذاتها . وأصحاب هذا الدفاع يتصورون أن العفة أو الأخلاقية تتحدد بما « لعدد مرات » ممارسة الجنس ، ولم يفكروا على الإطلاق في « طريقة » هذه الممارسة وما فيها من افتقار تام إلى العناصر الإنسانية ، وتجاهل كامل للأحاسيس الشخصية عند الرجل والمرأة معا .

(١) Tylor : Plato, the Man and his Work, p. 278.

(٢) Dechamps : L'idée communiste chez Platon, p. 2.

وعلى أية حال ، فأتى اعتقد أن نفس الهدف الذى كان يرمى اليه أفلاطون من كل هذه النظم الشاذة كان هدفا متناقضا مع الوسائل التى اقترحت لتحقيقه . فهو يود إلغاء الأسرة الصغيرة من أجل تكوين الأسرة الكبيرة ، أو على الأصح لكى تصبح الدولة كلها أسرة واحدة . أى أن اتجاهه الحقيقى كان ضد « الانقسام » و « التناثر » فى المشاعر العائلية ، أما الشعور العائلى ذاته فهو يريد الاحتفاظ به ، ولكن دون تنافس أو أنانية بين الأمر بعضها وبعض . ووسيلة تحقيق هذا الهدف هى أن تمتد المشاعر العائلية بحيث تشمل الدولة كلها ، أى إلغاء العدا. الفاصل بين المجتمع العائلى والمجتمع المدنى أو السياسى الكبير . ولكن ، كيف يمكن أن تظل المشاعر العائلية موجودة بعد هذا التغيير ؟ وهل يظل لمشاعر الأخوة أو البنوة أو الأبوة نفس أهميتها ، ونفس معناها ، ونفس قوتها ، اذا توزعت على نطاق الدولة بأسرها ؟ ألن يؤدي تشتتها على هذا النحو الى ضياعها بعد جيلين أو ثلاثة ؟ من المؤكد أن تقل هذه المشاعر وتوسيعها على هذا النحو لابد أن يؤدي الى تغيير أساسى فى طبيعتها ، وربما الى اختفائها تماما ، لأن الذى يصبح « أخا » للجميع لن يعود أخا لأحد ، وكذلك الحال بالنسبة الى ابن الجميع أو والد الجميع . الا يظل من الناس يعتقدون أنهم جميعا أبناء « آدم وحواء » ، دون أن يحول ذلك بينهم وبين الاقتتال ؟

الواقع أن أفلاطون ألغى نظام الأسرة ، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام . وهو قد تصور أن هذه المشاعر ستظل على ما هى عليه عندما تصبح الأسرة شاملة للدولة . فهو إذن يحتفظ بعناصر من نظام الأسرة الحالى (وهى المشاعر) ويطبقها على نظام جديد كل الجسدة قد تختفى فيه العناصر القديمة تماما ، أو تحل محلها عناصر مختلفة . بل لقد كان أفلاطون حريصا على منع زواج المحارم : فهو يمنع زواج الشبان والشابات فى فترة معينة خشية أن يكونوا أخوة أو أبناء . وهذا التحريم بدوره مستمد من نظام الأسرة الحالى ومرتبطة به . وبالاختصار ، فإن أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقا مع نفسه فى دموته الى إلغاء نظام الأسرة ، بل أنه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه المقترح جنباً الى جنب ، وكون منهما مركبا ينفر منه العقل والعاطفة معا .

فكرة الملك الفيلسوف :

تمثل هذه الفكرة أمثى « الموجات » الثلاث التى يعلم أفلاطون أنه يصدم بها الدهن المادى ، وأبعدها عن التحقيق . ولكنها مع ذلك أخطر

الأفكار التي يتضمنها عرضه لمالهم مدينته الفاضلة ، إذ أنها هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذه المدينة ذاتها بالصورة التي أرادها أفلاطون . ذلك لأن شرور العالم - كما أعلن أفلاطون في نص يمكن أن يعد قمة وتوجها للجزء السياسي من المحاوراة ، وربما للمحاوراة كلها - لن تنتهي ، ولن يعرف العالم استقرارا ، ما لم يصبح الفلاسفة حكاما ، أو يتحول الحكام إلى فلاسفة .

وعلى الرغم من أن أفلاطون لا يحدد أي الأمرين هو الأفضل في نظره : أن تمهد مقاليد الحكم إلى الفلاسفة ، أو أن يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها - فإن السياق العام لتفكيره لا يدع مجالا للشك في أنه يفضل الأمر الأول . فالحالة المثلى هي تلك التي تمهد فيها الدولة بزمam الحكم إلى تلك الفئة العليا من أبنائها ، الذين يطلق عليهم اسم الفلاسفة . ولا جدال في أن جزءا كبيرا من محاوراة الجمهورية قد كرس لتحقيق هذا الهدف : إذ يعرض أفلاطون نظاما مفصلا للتربية ، يشتمل على مراحل متدرجة تنتهي آخر الأمر إلى أعلى المراحل ، وهي تعليم الديالكتيك ، الذي هو أكمل ما يتعلمه الفيلسوف . غير أن حكم الفيلسوف لا يتحقق إلا في الدولة المثلى ، التي تنتهي فيها الظروف اللازمة لأعداد الفيلسوف أولا ، ثم لتوليهم مقاليد الحكم (١) . لذلك كان لزاما على أفلاطون أن يبحث ، من الوجهة العملية ، عن الحل الآخر - بوصفه أفضل حل بديل . فما دامت الدولة المثلى غير متحققة ، فلا مفر من البحث عن ملك يصلح فيلسوفاً . ومن هنا كانت محاولات أفلاطون المتكررة في صقلية من أجل تحويل حاكم موجود بالفعل إلى مبادئه الفلسفية .

لنمن هو الملك الفيلسوف عند أفلاطون ؟ لعل أول تفسير يطرح على الذهن في صدد هذه الفكرة ، هو أن أفلاطون كان يهدف منها إلى تأكيد أهمية المعرفة والعلم في تدبير شؤون الحكم : وبما لهذا التفسير ، يكون المقصود من هذه الفكرة هو أن حكم الدولة لن يتصلح ما دام مبنيا على الثروة أو القوة المادية الفاضحة ، وأن أصلح أنواع الحكم هو ذلك الذي يركز على العقل وعلى المعرفة . ولا شك أنه لو كان هذا هو هدف أفلاطون ، فانه يكون بذلك قد أشار إلى حقيقة خالدة ما زال لها في القرن

(١) يلاحظ وجود نوع من الدور المثالي في تفكير أفلاطون في هذا الصدد : فالدولة المثلى لا تقدم إلا إذا أصبح الحكم في يد الفلاسفة ، والحكم لا يمكن أن يصبح في أيدي الفلاسفة إلا إذا تحققت الدولة المثلى ، التي هي وسطها التربة الصالحة لظهور هؤلاء الفلاسفة الحكام وأعدادهم قليلا .

العشرين من الضرورة ما كان لها أيام أفلاطون . فالعلم ، والمعرفة ، والحكمة ، بأوسع معانيها - لا بمعنى الفلسفة المتخصصة فحسب - ما زالت شروطا أساسية لكل حكم سليم ، وما أحسب أن مضى الأيام يمكن أن يغير من هذه الحقيقة شيئا .

ولكن هل كان ما يعنيه أفلاطون من فكرة الملك الفيلسوف هو التنبيه الى ضرورة إعطاء أهمية أساسية للعلم والمعرفة في عملية الحكم فحسب ؟ الحق أن تحليل هذه الفكرة في ضوء السياق العام لتفكير أفلاطون ، ولا سيما في الميدان السياسي ، كقيل باقناعنا بأنه كان يرمى الى هدف مختلف الى حد بعيد . صحيح أنه كان من الوجهة السلبية ، يحمل على حكم الثروة او القوة المادية ، بل لقد فرض على حكمه نظاما صارما لا يتمتعون فيه بآية ملكية خاصة ، وتكفل لهم فيه الدولة مطالبهم الضرورية مقابل قيامهم بإدارة شئونها - وهذا يعني أنه لا يريد حكاما يرتكزون على قوة المال أو السلاح . وصحيح أيضا أن فلاسفة الملوك ليسوا حكاما وراثيين ، وأن من الممكن - نظريا - أن يكونوا في الأصل منتزعين الى أمة طبقة اجتماعية . ومع ذلك كله فالأمر المؤكد أن الفيلسوف الملك عند أفلاطون حاكم مطلق ، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

فالحاكم عند أفلاطون وصي على المحكومين ، بل هو راع لهم . والحق أن من أكثر التشبيهات تكرارا في محاورة الجمهورية ، تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي ، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطا ، بل كانت له دلالة بالنسبة الى نظرة أفلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين . فالحكم عنده حكم مطلق ، والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم ، لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ، ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة . فالحكم إذن توجيه وارشاد مستمر ، قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس . أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يعطوا فحسب ، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئا ، وهم في حاجة دائمة الى من يأخذ بيدهم ويشرح طريقهم . وبعبارة أخرى ، فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل ، وإنما هي علاقة توجيه من جانب وطاعة وامثال من الجانب الآخر فحسب .

هذا النوع من أساليب الحكم قد يكون من الممكن تصويره في حالة الحكام العاديين ، ولكن هل يمكن أن ينطبق على حكم الفلاسفة ؟ أو بعبارة أدق ، هل تتمشى هذه الطريقة في الحكم مع طبيعة الفيلسوف اذا أصبح

حاكما ؟ لابد للاجابة من هذا السؤال من أن نذكر أنفسنا بطبيعة الفيلسوف كما حددها أفلاطون ذاته ، ثم نفكر في مدى انطباق هذه الطبيعة على الطريقة التي أراد أن يجعل الفيلسوف يدبر بها شئون الدولة .

إن الفيلسوف عند أفلاطون هو لقبل كل شيء مفكر باحث عن الحقيقة ، وليس شخصا « يملك الحقيقة » . أنه في حالة سعى مستمر ، وبحس لا ينقطع . والمثل الأعلى للفيلسوف هو سقراط ، الذي كان يؤكد دائما أنه لا يعلم شيئا ، وأنه يستخلص الحقيقة من أذهان الآخرين . فالفيلسوف الحق ليس هو ذلك الذي يفرض آراءه على الآخرين ، ويدعى أنه أعلم الجميع ، أو أن نصيبه من معرفة الحقيقة يفوق نصيبهم ، وإنما هو ذلك الذي يعرف كيف يشارك الآخرين في ذلك السعى الدائب الذي لا تبلغ الحقيقة إلا به .

فهل يمكن أن يكون مثل هذا الفيلسوف حاكما بالمعنى الذي حدده أفلاطون للفظ الحكم ؟ هل يقبل أن يكون راعيا للقطيع ، وموجها للناس لا يملكون إلا أن يطيعوه ؟ هل يرضى أن يعطى من جانب واحد ، دون أن يأخذ شيئا من الآخرين ؟ من الواضح أن صفات الحاكم وصفات الفيلسوف ، كما حددها أفلاطون في كلتا العاليتين ، لا تتسجمان . فالحاكم عنده لابد أن يكون دكتاتورا ، أو حاكما مطلقا . على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة ، لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس من الاستبداد بآرائه وفرضه على الآخرين . وفي اللحظة التي يكسب فيها الفيلسوف هذا الطبع ، أي يصبح حاكما مطلقا ، لا يعود فيلسوفا بالمعنى الصحيح . واذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفا بمعنى ، وحاكما بمعنى آخر ، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك في آن واحد ، وبمعنى واحد ، إذ أن الفيلسوف الذي يحكم يحكم حاكما مطلقا لابد أن يكون شخصا متناقضا مع نفسه .

وكما قلنا من قبل ، فإن أفلاطون لم يتصور الحكم إلا على أنه حكم مطلق . فهو يوجه أعنف الحملات إلى الديمقراطية ، التي تصل الحرية فيها إلى حد الغرض ، بل تكاد الحيوانات فيها تشق حصا الطاعة على أصحابها وتسير في الطرقات بلا ضابط . وهو لا يقبل نظاما للحكم يقوم على أساس تبادل الرأي بين الحاكم والمحكوم ، إذ أن هذا النظام ديمقراطي ، أي مرادف للغرض في نظره . ولقد رأينا من قبل أن أساس العدالة عند أفلاطون هو أن يؤدي كل وظيفته ، دون أن يتدخل في عمل غيره ، وأوضحنا كيف أن أفلاطون دعا إلى تأكيد هذا المعنى في أذهان الناس من طريق أسطورة و-« أكلوبة » يقال فيها للتابعين والمحكومين أنهم من معدن أخس ، أي من أصل أكثر وضاعة ، حتى لا يتطلعوا إلى من هم أعلى

منهم في السلم الاجتماعي . ولكن ، إلا يتعارض ذلك كله مع رسالة الفيلسوف كما يحددها أفلاطون ؟ أمن الأثني بالفيلسوف أن يرى الجزء الأكبر من المجتمع وقد انحط الى مرتبة القطيع ، وحرّم من كل فرصة لممارسة التفكير في أي موضوع سوى ما يتعلق بحرفته أو مهنته المباشرة ؟ وهل يقبل الفيلسوف أن يكون هو المصدر الوحيد للحكمة ، وأن يكون معظم أفراد المجتمع مفتقرين الى فرص اكتساب الحكمة ؟ وهل يرضى الفيلسوف أن يقنع الناس بهذا الوضع الغريب عن طريق « اكذوبة » ، وأن يفرضه عليهم بقوة السلاح ، أي بمساعدة الحراس اذا ما بدرت منهم أية بادرة من التمرد ؟

لا شك في أن النظرة النزيفية الى الأمور تؤكد لنا أن أفلاطون لو كان متسقا مع نفسه لدا الى أن يكون الحكم ديمقراطيا . ذلك لأن الأسلوب الديمقراطي هو اقرب أساليب الحكم الى طبيعة الفيلسوف : ففيه مساواة بين الأذهان ، وفيه تبادل وتشاور بين شركاء يسعون الى تحقيق غاية واحدة ، وفيه تكافؤ بين الحاكم والمحكوم . واذن فالطبيعة الفلسفية الحقّة ، على نحو ما حددها أفلاطون ، تجد في نظام الحكم الديمقراطي أفضل تعبير عنها . ولو كان لزاما على الفيلسوف ، كما عرفه أفلاطون ، أن يختار نظاما يحكم بنقتهاء ، لوجب عليه أن يختار النظام الديمقراطي .

ومع ذلك ، فهناك اعتبارات عملية أخرى كان من الضروري أن تصطدم بها محاولة التقريب بين الفلسفة ونظام الحكم الديمقراطي . فمن أين يكتسب الفيلسوف الفراغ الذي يتيح له الانصراف الى التأمل ، لو كانت الديمقراطية - التي تستتبع تحرير العبيد أو تخفيف قيودهم - هي النظام السائد ؟ واذا كانت هناك مجموعتان من الناس ، أحدهما تميل بحكم أوضاعها الاجتماعية الى الديمقراطية ، والأخرى الى الانبجارية أو الأرستقراطية ، فأيهما ستكون أقدر على ممارسة التفلسف النظري ؟ يبدو أن هذه الأسئلة تعبر عن مأزق وقعت فيه الفلسفة اليونانية : فهي في روحها أكثر تمثيلا مع الديمقراطية ، ولكنها من الوجهة العملية لا تزدهر الا في داخل الطبقة الأرستقراطية . وبالفعل نجد أن العدد الأكبر من تلاميذ سقراط كانوا من هذه الطبقة ، لأنهم هم وحدهم الذين كان لديهم من الفراغ ، ومن الأمان المادي ، ما يتيح لهم أن يستمعوا الى المناقشات النظرية لأستاذهم ، وبأخذوها مأخذ الجد .

ولقد أدى تطور الأحداث الى زيادة الهوة الديمقراطية وبين الفلسفة اتساعا : ذلك لأن الديمقراطية الاينية ادانت سقراط بتهمة افساد عقول الشباب ، أي ظهور عدد كبير من الطفاة والخونة من بين تلاميذه

— وهي حقيقة تاريخية مؤكدة — وكان اعدام سقراط في واقع الامر رمزا للتباعد التام بين الديمقراطية وبين الفكر الفلسفي النظري . ومنذ ذلك الحين أصبحت الفلسفة اليونانية عسودا للديمقراطية ، وداعية الى الارستقراطية .

وبالاختصار ، فإن الفيلسوف اذا شاء ان يكون حاكما يطبق في حكمه مبادئ الفلسفة الحقبة ، فلا بد له ان يحكم بطريقة مخالفة لتلك التي دعا اليها افلاطون : اعنى طريقة الراعى الذي يرشد القطيع ويوجهه . فاقرب الطرق الى طبيعته هي طريقة الحكم الديمقراطي ، حيث تكون عملية الحكم قريبة الشبه من عملية الحوار الديالكتيكي التي يكون فيها قوام الفلسفة . ومع ذلك فقد كانت هناك ظروف عملية وتاريخية تجعل ذلك التقارب بين الفلسفة والديمقراطية مستحيلا . ومن هنا فقد ظلت فكرة الملك الفيلسوف عند افلاطون فكرة تمزقها تناقضاتها الداخلية .

الطابع العام لتفكير افلاطون السياسي :

يضم التفكير السياسي عند افلاطون عناصر تبدو في نظر الانسان الحديث متناقضة فيما بينها . فمن المستحيل ادراج مدينته الفاضلة ضمن أى تصنيف من التصنيفات المألوفة في عصرنا الحالي . ولو تأملنا المقومات الرئيسية لتلك الدولة لوجدنا ان منها ما يمكن ان يوصف بأنه يتمشى مع أحدث الاتجاهات التقدمية : ففيها نوع ساذج من التخطيط ، وفيها انهاء للملكية الخاصة بالنسبة الى أعلى طبقات الدولة ، وفيها اقلال من قيمة الثروة بالنسبة الى قيمة العقل . ومع ذلك فان من هذه المقومات ما يمكن ان يوصف بأنه رجعي متطرف : كاحتفاظ بالتقسيم الطبقي وتأكيد ، واحتقار العمل اليدوي ، وتأكيد التفاوت الطبيعي بين البشر تحت اسم « أداء كل لوظيفته الطبيعية » ، والاتجاه المحافظ ، المتصك بالتقاليد الأقدم عهدا ، وكرهية الديمقراطية والدفاع التحمس عن الارستقراطية . فدولة افلاطون المثلى اذن تتجاوز نطاق التصنيفات الحالية لأنظمة الحكم ، وفيها عناصر تبدو متناقضة الى حد بعيد .

ولقد حاول بعض الباحثين تحليل هذا الطابع المتناظر أو المتناقض لصورة الدولة في محاوراة الجمهورية : فقال « بيجر » ان آراءه في هذه المحاوراة تصمدنا لانه كان يهدف الى تكوين دولة متقشفة ، لا دولة مترفة كالدول الحالية . « فمن الواجب ألا ننسى ان افلاطون كان يضع في ذهنه الدولة الصحية العجفاء ذات العضلات ، التي كلفت توجد في البداية ، لا الدولة السمينة المثقلة التي اتت فيما بعد ، والتي أصبحت تحتاج الى

طهارة وأطباء» (١) . ومع ذلك فإن هذا الحكم يفتقر في رأينا إلى الدقة : إذ أن أفلاطون كان يرمى في « الجمهورية » إلى تكوين دولة كاملة ، لا تلك الدولة المتقشفة التي وصف أفرادها بأنهم أشبه بكلاب الحراسة العجفاء . والدليل على ذلك أن دولته تحتاج إلى حراس ، وتزدهر فيها صنعة الحرب ، وهي صنعة لا تعرفها إلا الدولة المترفة : إذ أن الدولة المتقشفة لا تحتاج إلى حراس ، لأن أحدا لن يريد الاستيلاء على دولة هزيلة تعيش على الكفاف . كما أنه تحدث في مدينته الفاضلة عن عدد من المهن والصناعات التي لا يمكن أن يكون لها وجود في الدولة المتقشفة .

ويقدم البعض تعليلا آخر لطابع الدولة الأفلاطونية هذا ، فيرى « سنكلير » أن مدينة أفلاطون الفاضلة إنما هي « مثال » للمدينة ، أي أن نظرية المثال أو الصور تطبق على الدولة بدورها ، بحيث تكون هناك « صورة » للمدينة ، تصبح المدن الموجودة بالفعل نماذج غير كاملة لها (٢) . فإذا بدأ لنا أحيانا أن لغة أفلاطون في محاورته الجمهورية ، غير مفهومة أو غير صالحة لحل المشكلات السياسية ، فلنعلم أن ذلك راجع إلى أن مدينته « صورة » أو « مثال » يعلو على الواقع ويرتفع عليه . على أن هذا التعليل بدوره يفتقر إلى الدقة : ذلك لأن المثال ليس « مختلفا » عن الأفراد الذين يشكلون فيه ، وليس أقل منهم في شيء ، وإنما هو أكمل صورة ممكنة لهؤلاء الأفراد جميعا . وعلى ذلك فقد كان من الواجب أن تكون دولة أفلاطون المثلى جامعة لكل ما في الدول الموجودة من صفات ، لا أن تكون مفتقرة إلى الكثير منها .

والأمر الذي لا شك فيه أن أفلاطون قد جمع في هذه المحاورته ، على نحو فريد ، بين المشروعات البعيدة كل البعد عن الواقع الموجود بالفعل — كإلغاء الأسرة وشيوعية المال والنساء — وبين الأوصاف التشريعية الدقيقة لظواهر موجودة بالفعل . فهو لم يكن على الإطلاق مفكرا مثاليا حائلا طوال محاورته ، وإنما كان في بعض الأحيان يقف في أعماق الواقع إلى حد يبعث على الدهشة والامعاجاب .

ولنتأمل في هذا الصدد وصفه الرائع للطاغية — وهو وصف يصلح أنموذجا لهذا النوع من الحكام في كل عصر : فالطاغية في رأيه يبدأ بداية شغبية ، إذ يختاره الشعب على أنه نصيره وحاميهِ . وهو في البداية يبدل الوعود للناس ، ويوزع عليهم الابتسامات والتمنح . ولكنه حين يخفق

(١) Jaeger : *Paideia*, Vol. II, p. 225.

(٢) Sinclair : *op. cit.*, p. 2245.

في أرضاء مطالبهم ، يتجه الى اشغال الحروب واحدة تلو الأخرى « حتى يشعر الشعب بحاجته الى قائد » (٥٦٦) . وهو يجند الشعراء لخدمة أغراضه ، ويجعلهم « يطوفون البلاد واحدة تلو الأخرى ، فيجمعون الجماهير ، ويستأجرون اصحاب الأصوات الرخيصة الممنعة » (٥٦٨) — أى أن افلاطون يؤكد حاجة الطاغية الى تجنيد أجهزة الدعاية لخدمة أغراضه ، وأن لم يكن لفظ الدعاية قد ظهر في ذلك العصر بطبيعة الحال . ويبدع افلاطون في وصف حالة الرعب التي يعيش فيها الطاغية ، وخوفه من أن ينقض عبيده عليه (٥٧٧ - ٥٧٩) . وهو يجعل الوصف بقوله ان ذلك الذى يظن نفسه أكثر الناس حرية ، هو في الواقع أكثرهم مبودية : فهو مضطر الى تملق الناس ، وهو عاجز عن تحقيق أبسط رغباته ، وهو يقضى حياته في خوف دائم (٥٧٩) . فهل يمكن أن يقال عن يقدم مثل هذا التحليل النابض بالحياة لحالة الطاغية انه لم يكن يستمد أفكاره من واقع العالم السياسى ، وإنما من « مثال » الدولة كما صور له خياله فحسب ؟

الواقع أن من أهم اسباب تناقض الصورة التى يرسمها افلاطون ، انه كان يفكر في المستقبل بعقلية الماضى . فالاصلاح الذى يدعو اليه ، والذي يعتقد انه سيؤدى الى قلب الأوضاع السياسية والاجتماعية رأسا على عقب ، هو في واقع الأمر محاولة للاقتداء بالماضى البعيد . وهكذا يبدو أن افلاطون « يجد سبيل التقدم في طريق التقهقر » ، كما يقول باركر (١) . فهو يدعو الى ازالة الشجع من الدولة المترفة ، وإعادتها الى حالة البساطة الخشنة الأولى . وهو يكرر مرارا دعوته الى الاقتداء بالماضى في بساطته : فالطوبى ينبغى أن يعود الى عهوده البدائية الأولى ، والمقامات الموسيقية ينبغى أن تكون « بسيطة » ، وأن تتخلى عن كل تعقيد . والنظام الشيوعى الذى يقترحه يعنى العودة الى الحالة البدائية للمجتمع البشرى — حالة شيوعية التملك — والأهم من ذلك كله ، نوع الوحدة الذى كان يدعو اليه : ففي الديمقراطية الاثينية كان التنوع هو القاعدة السائدة ، وكان من الطبيعى أن يدب الشقاق داخل دولة تسمح لكل الاتجاهات بالتعبير من ذاتها . أما افلاطون فكان يحن الى نوع من الوحدة هو أشبه ما يكون بوحدة القبيلة القديمة ، حين كان الأفراد جميعا يكونون أسرة واحدة . ولا شك أن كل ما ادخله من تغيير في نظام الأسرة إنما كان يستهدف جعل المجتمع كله أسرة واحدة ، بحيث يتصور كل فرد أن

(١) E. Barker : Greek Political Theory, p 266 .

الباقين أبائهم وأمهاتهم وأخوتهم — وتلك بعينها هي وحدة الدم في المجتمعات القبلية .

ولعل أوضح سمات هذه المجتمعات القبلية التي كان أفلاطون يحن إليها ، هي انعدام الفردية فيها ، أي تلاشي الفرد في الكل الأكبر الذي يكون المجتمع الكامل . فهل كان أفلاطون ينكر الفردية إلى هذا الحد ؟ لا جدال في أن من الصعب — لأول وهلة — أن نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبدو في ظاهرها دفاعا مجيدا عن الفرد ، ودعوة متحمسة إلى تأكيد القيم الفردية . ألم يفسر بعض الشراح محاولة الجمهورية بأسرها — كما أوضحنا من قبل — بأنها تستهدف تربية النفس الفردية وتهذيبها ؟ ألم يكن أفلاطون أبا المثالية — والمثالية هي المذهب الذي يرفع لواء الفردية ؟ ألم يوصف أفلاطون بأنه « فيلسوف المي » ، يدعو إلى العلو بالنفس الفردية إلى مرتبة القداسة ؟ كل هذه تفسيرات شائعة لاتجاهات أفلاطون ، وهي تمثل دون شك عقبات لا يسهل التغلب عليها ، في وجه الرأي القائل أن فلسفة أفلاطون السياسية تدعو إلى انكار الفردية .

ومع ذلك ، فهناك شواهد أكثر يقينا على أن أفلاطون كان يستهدف مثل هذه الغاية بالفعل — أي أنه كان في صميمه فيلسوفا معاديا للفردية . فالبدأ الرئيسي للعدالة — وهو أداء كل لوظيفته — يعني تغليب المصالح العامة للمجتمع على مصالح الفرد : إذ أنه يؤدي إلى القول بأن الفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا بالقدر الذي تقتضيه الخطة العامة المرسومة للمجتمع . صحيح أن هذا التحقيق الذاتي متوقف على ما يسمى أفلاطون « بطبيعة الفرد » ، بحيث أن الفرد ذا الطبيعة المتعددة الجوانب يستطيع أن يحقق ذاته بقدر تعدد جوانب طبيعته . ومع ذلك فإن من المشكوك فيه أن يكون من الممكن في كل الأحوال الاعتناء إلى الحدود الحقيقية لا يسمى بالطبيعة الفردية : إذ أن هذه الطبيعة قد تكون محدودة الجوانب أو ضيقة النطاق نتيجة لظروف اجتماعية أو عوامل مكتسبة ، لا نتيجة لتكوين متاصل فيها . وفي هذه الحالة يكون المعنى الحقيقي للبدأ الأفلاطوني هو أن يؤدي كل فرد الدور الذي يلائم الوضع المحدد له في المجتمع .

ومما له دلالة أن ييجر ذاته ، وهو أول المدافعين عن الفكرة القائلة أن كل الآراء الفلسفية التي عرضها أفلاطون في محاورة الجمهورية تهدف إلى تنمية النفس الفردية ، يعترف بأن الطبقة الحاكمة هنذا تتنازل عن كل مصالحها واهتماماتها الفردية في سبيل تحقيق مصالح الدولة . فهو

يرى أن التنظيم الذي وضعه أفلاطون « يؤدي إلى القضاء على آخر بقايا الفردية ، امنى ذلك الحق الذي لم تجرؤ دولة أخرى على المساس به ، وهو حق الفرد في جسمه . ذلك لأن أفلاطون عندما يصف في سياق آخر حائلة الحراس الذين عمدوا الملكية بقوله انهم بالفعل لا يملكون إلا أجسامهم ، فقد كان في ذلك مبالغة ، وذلك اذا نظرنا إلى الأمر في ضوء علاقة الزوج بالزوجة . وكل ما يمكن أن يكون قد قصده هو أنهم « يملكون » أجسامهم ، لا أنهم يستطيعون استخدامها بحرية » (١) . فإذا كان هذا هو البرنامج الذي وضعه أفلاطون لأعلى الطبقات عنده — أعني تلك التي يتجه نظامه التعليمي بأسره إلى تكوينها ، بل لا يستهدف إلا إياها — فكيف أمكن لبيجر نفسه أن يحدد هدف محاورة الجمهورية بأنه تربية النفس الفردية ؟ أو بمعاودة أخرى ، كيف يمكن عقلا أن تكون النتيجة النهائية للبرنامج الذي يهدف إلى تنمية شخصية الفرد ، هي القضاء التام على كل التوازع الفردية في هذه الشخصية ؟ من الواضح أن في هذا تناقضا يبلغ من الشدة حداً يعجب معه المرء لواقع مؤرخ فلسفة كبير مثل « بيجر » فيه .

ولعل الدليل القاطع على أن فلسفة أفلاطون السياسية كانت مضادة تماما للنزعة الفردية ، هو دعوته الصريحة إلى ترك الضمغاء والمرضى يموتون ، بل إلى قتلهم إذا اقتضى الأمر . فهو يقول — بلهجة لا يستطيع أى مفكر فاضل أن يجاريها في قسوتها — أن من الواجب أن « يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوى الطباع الجسمية أو النفسية السليمة ، أما من عداهم ، فسنندع منهم أولئك الذين اعتزل جسمهم يموتون ، وسيقتضى المواطنون ذاتهم على أولئك الذين أعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم » . (١٠) ومعنى ذلك ، بمبارة أخرى ، أن حق الحياة — وهو أول الحقوق وأبسطها — ليس حقا طبيعيا للفرد ، وإنما يكون للفرد هذا الحق بقدر ما يكون سليما وصالحا لخدمة المجتمع وأداء وظيفته فيه فحسب .

ومن جهة أخرى ، فلا جدال في أن نقد أفلاطون للديمقراطية ، وتحامله الشديد عليها ، يدل على نزوع قوى إلى ما يطلق عليه في المصطلح السياسي الحديث اسم الفاشية . فالجباهر في رأيه في حاجة دائمة إلى من يوجهها ويرشدها ، وهي « قطع » لابد له من راع ، وتفتقر إلى الدكاء أو التجربة التي تتيح لها إدراك مصالحها الخاصة ذاتها . والمساواة في الديمقراطية

شر مؤكد ، وكذلك الحال في الحرية ، التي تصل فيها الى حد أن يتساوى العبيد بأسيادهم ، وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات دون ضابط . وفي الديمقراطية تترك الفنون حرة ، ويكون للشعراء مطلق الحرية في أن يقولوا ما يشاءون ، بالأسلوب الذي يفضلون ، وهي كلها في نظر أفلاطون مظاهر للجحوش والفوضى ينبغي التخلص منها في المدينة المثلى .

ولا شك في أنه ، اذا صح أن مذهب أفلاطون السياسي يستحق اسم الفاشية بناء على الأسباب السابقة ، فمن الواجب أن نذكر أن هذا الوصف لا ينطبق عليه بكل عناصره . فمن الانصاف لأفلاطون أن نقول ان تفكيره لم يكن يتصف بعنصر أساسي من عناصر الفاشية ، ألا وهو الفوقائية أو الديماغوجية - أي استغلال غرائز الجماهير وانفعالاتها السطحية من أجل تحقيق أهداف الحاكم . فهو بالفعل يدمو الى أرستقراطية العقل والحكمة والفكر ، وهي مناضر تتنكر لها الفاشية ولا تقيم لها وزنا . اما العنصر الذي يستحق أفلاطون بالفعل أن يسمى من أجله فاشيا ، فهو فقدانه الثقة في الانسان العادي ، واعتقاده الراسخ بأن هذا الانسان لو ترك وشأنه لضل الطريق ، وبأنه في حاجة دائمة الى توجيه من حاكم مطلق أمقل منه وأحكم . هذا الاعتقاد بضرورة فرض وصاية على الانسان العادي ربما كان أهم العناصر المميزة لكل مذهب فاشي ، وعلى الرغم من أن هذه الوصاية عند أفلاطون هي وصاية العقلاء والحكماء ، وليست وصاية الديماغوجيين أو من يستغلون الدعاية الرخيصة في تخدير حواس الجماهير ، فان آراءه السياسية تظل مع ذلك تستحق اسم الفاشية .

وأخيرا ، فقد وصف أحد الكتاب مدينة أفلاطون الفاضلة بأسلوب ساخر ، ينطوي مع ذلك على قدر غير قليل من الحقيقة ، فقال : « ان جمهورية أفلاطون تتألف من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد وائنك ، ولكنها لا تتألف من بشر . فكل فرد مسمار أو مجلة ذات شكل معين في آلة الدولة ، وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية « فليست له أهمية في أي شيء آخر . وهو ليس ابنا ولا أخا ولا زوجا ولا أبا ولا صديقا ولا حبيبا . وهو يؤخذ من صدر أمه عند مولده ، ويوضع في دار للطفولة .. ويربى بنفس الطريقة التي يربى بها الاطفال الآخرون في سنه . وما ان يستطيع التذكر والوعي بذاته ، حتى يشعر بأنه ملك للدولة ، ولا يرتبط بشيء أو بأحد في هذا العالم . وعندما يكبر ، تعطى له وظيفة محددة ، ويصبح محاربا ، كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته وملهاته الرئيسية .. وعندما تنبت كحيته وتقوى رجسولته ،

يفحصه خبير خاص ، ويقدم عنه تقريراً ، ثم يأتى اليه بفتاة يعتقد انها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب . وتنشأ الحرية على النحو الذى يفيد المجتمع ، وتعامل بنفس الطريقة التى عومل بها الأيوان (١) .

صورة رهيبة هسله ولا شك - ومع ذلك فقد تبنى بها الكتاب ، ومجدها المفكرون ، وأشاروا بمبدعها ووصفوه بالفيلسوف الإلهى . ولست أدرى : أكان ذلك نفاقاً منهم ، أم تحيزاً لجانب معين الى الحد الذى يعنى البصيرة عن كل الجوانب الأخرى ؟ قد يكون فى الأمر قدر من هذا وقدر من ذاك ، ولكن الأهم من ذلك كله هو أن تضارب التفسيرات دليل على عظمة العمل الذى يفسر . ومن المؤكد أن جمهورية أفلاطون تقدم إلينا مثلاً آخر للعمل الفلسفى الرائع الذى يجد فيه كل قارىء ما يريد . وإذا كان ما وجدناه فى مبادئها السياسية شيئاً يدعو الى النفور ، فلنعتبرف مع ذلك بأنها عمل عظيم ، بدليل أنها ، على الرغم من كل عناصرها المنفرة هذه ، استطاعت أن تكون جزءاً لا يتجزأ من تراث الفكر الغربى ، وربما الإنسانى ، بل كانت من المؤلفات الفردية القليلة التى أسهمت فى تشكيل ذلك التراث وصيغته بصيغته المميزة .

(١) Dmitry Pisarev : "Plato's Idealism", in : "Selected Philosophical, Social and Political Essays" Moscow, 1958, p 68-69

المذهب الأخلاقي

دلالة فكرة « الانسجام » :

يجوز للمرء أن ينظر الى محاوراة الجمهورية - من زاوية معينة - على أنها محاوراة أخلاقية فحسب . فمن الباحثين من يؤكدون أن الآراء التي تضمنتها المحاوراة حول نظام الدولة ليست مقصودة لذاتها ، وإنما هي انموذج مكبر للمجال الفردي ، أي أن السياسة موجود مثل يوضح ما ينبغي أن تكون عليه الأخلاق . وقد عرضنا من قبل لهذا الرأي ، وأوضحنا الأسباب التي تدهونا الى عدم الاقتناع به . وعلى أية حال فقد كان من الممكن أن تناقش جميع الموضوعات التي أدرجناها من قبل تحت باب السياسة ، ضمن موضوع الأخلاق ، لو كنا ممن يؤمنون بأن الأبحاث السياسية عند أفلاطون وسيلة لا غاية . ولعل أبرز هذه الموضوعات ، موضوع العدالة . ففكرة العدالة تبدو منتمة الى مجال الأخلاق بتقدير ما تنتمي الى مجال السياسة . وأفلاطون ذاته يدرجها ضمن « الفضائل » الرئيسية الأربع . ومع ذلك فقد ناقشنا هذه الفكرة في مجال السياسة أولاً لاعتقادنا بأن النغمة السياسية هي الغالبة على تفكير أفلاطون في هذا الموضوع ، وبأن آراءه الأخلاقية في العدالة قد تكون متأثرة - بطريقة لاشعورية على الأقل - بمواقفه السياسية .

وعلى أية حال ، فمن الممكن اتخاذ رأي أفلاطون في العدالة - على المستوى الفردي - نقطة بداية لبحث مذهبه الأخلاقي . وعندئذ سنجد أنه يطبق على الفرد نفس المبدأ الذي طبقه على الدولة : وهو مبدأ إتمام كل لوظيفته الطبيعية . فالفرد - كالدولة - ليس وحدة متجانسة ، وإنما هو

مركب معقد ينطوى على « أجزاء » مثلما تنطوى الدولة على طبقات . وهو يحرص على الفصل بين أجزاء النفس مثلما يحرص على الفصل بين طبقات الدولة . فهو يبرهن في الكتاب الرابع (٤٣٩ - ٤٤١) على أن النفس كثرة لا وحدة ، وعلى أن لهذه النفس ثلاثة مبادئ ينفصل كل منها عن الآخر . ولا شك أن هذه النظرة تؤدي إلى تفتيت وحدة النفس وفقدان تكاملها . وبالفعل كان من نتيجة سيادة هذا الاتجاه التجزيئى طويلا في تاريخ الفكر الفلسفى ، أن وقع الباحثون في علوم الإنسان - ولا سيما علم النفس - في أخطاء عديدة ، لم ينتبهوا إليها إلا منذ عهد قريب . إذ أن علم نفس الملكات والقدرات المنفصلة ظل سائدا حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، بل أن هذه العلوم ما زالت حتى اليوم تعاني من آثار الاتجاه الانفصالى في دراسة الإنسان ، وبذلك أضخم الجهود من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة إلى النفس البشرية .

كذلك كان لهذا الاتجاه التجزيئى تأثيره الواضح في الأخلاق ، حيث نظر إلى ملكة الرغبة أو الشهوة على أنها مبدأ غريب عن الإنسان ، وإلى العقل على أنه هو وحده الحاكم ، وبين الاثنين حرب لا هوادة فيها . مثل هذا التفتيت للشخصية الإنسانية انعكس على الأخلاق التقليدية بأسرها ، وما زال من الممكن أن نجد حتى اليوم آثارا لهذا الانشقاق إلى التكاملى الأخلاقى في الإنسان ، نتيجة لاستمرار الاعتقاد بأن الشخصية الإنسانية تتألف من قوى وملكات متعارضة ، يسير كل منها في اتجاه مخالف للاتجاهات الأخرى .

ولقد كان من الطبيعى أن يحاول أفلاطون عبور هذه الهوة التى استحدثها بين أجزاء النفس الثلاثة ، وكانت وسيلته إلى ذلك هى فكرة « الانسجام » . ومع ذلك فقد كان الانسجام الذى يدعو إليه أفلاطون بين أجزاء النفس انسجاما بين عناصر متناقضة ، لا يتم إلا بنوع من القوة والأرغام ، والدليل على ذلك أن القوة العاقلة التى ينبغى أن تكون لها الغلبة ، تستعين بالقوة الغفبية - أى مبدأ الاندفاع والنشاط والتجسس فى الإنسان - من أجل إخضاع القوة الشهوية وقهر رقبائها ، مثلما يستعين حكام الدولة من الفلاسفة بالجند - أو الحراس - فى إخضاع عامة الشعب وإرغامها على التزام حدودها .

والواقع أن فكرة الانسجام - من حيث هى أساس هام من أسس المذهب الأخلاقى عند أفلاطون - فكرة غامضة إلى حد بعيد ، ويبدو أن أفلاطون ذاته لا يبدل جهدا كبيرا من أجل تبديد هذا الغموض ، بل أن كتاباته فى هذا الصدد تنطوى على مواقف معقدة مختلطة . فهو لم يوضح

ابدا ان كان مايعنيه بالانسجام هو تحقيق كل ملكات النفس بصورة متألّفة،
أم تحقيق الأرفع منها على حساب الأدنى . في الحالتين يمكن أن يكون
هناك انسجام ، ولكن شتان ما بين الموقفين ! ان الانسجام في الحالة الأولى
هو اعتراف بطبيعة الانسان في عناصرها الكاملة ، وبأن الشخصية
الانسانية لا تكتمل الا اذا حققت كل هذه العناصر معا ، دون أن يطفى
واحد منها على الآخرين ، وفي هذه الحالة تكون فكرة الانسجام تعبيرا
من حالة التحقق الكامل لكل جوانب الطبيعة البشرية ، أى أنها تكون
اعترافا صحيحا بجميع عناصر طبيعة الانسان . أما في الحالة الثانية فإنها
تكون تعبيرا عن اتجاه الى الزهد ، والى كبت عناصر معينة من الطبيعة
البشرية في سبيل اعلاء عناصر أخرى - ويتمثل الانسجام في هذه
الحالة في حفظ النسبة بين العناصر المتباينة ، أى في اعطاء كل منها القدر
الذى تستحقه من الأهتمام .

ولقد كان هذا الازدواج واضحا كل الوضوح في كتابات أفلاطون .
فمن الملاحظ أولا أن الاتجاه الى الزهد لا يحتاج لديه الى دليل . فما اظن
ان أحدا قد دعا الى الزهد بنفسى القوة التى دعا اليها أفلاطون ، عندما
قال في محاورته فيدون أن « الجسم مقبرة النفس » . ولا تخلو محاورته
الجمهورية بدورها من هذه النغمة الزاهدة الواضحة ، التى تبلغ قممتها
في عبارة يقولها قرب نهاية المحاورته : « ان الأمور الانسانية كلها لا تستحق
من المرء اهتماما » . (٦٠٤) ولننصف الى ذلك بطبيعة الحال تلك القرائن
غير المباشرة على الاتجاه الى الزهد ، مثل اعلاء العقولات فوق المحسوسات ،
واحتقار العالم المادى ، وتمجيد المعرفة النظرية الخالصة بالقياس الى كل
معرفة ترتبط أدنى ارتباط بعالم الأشياء . هذا المنصر الزاهد هو المنصر
الفيثاغورى في تفكير أفلاطون ، وهو بالتالى عنصر مستمد - على الأرجح
- من تألّره بتلك العقائد الشرقية القديمة التى لخصتها الفيثاغورية وزرعتها في
تربة كانت في البدء غير صالحة لها ، وهى البيئة اليونانية . ولستنا في
حاجة الى الإفاضة في الحديث عن الاتجاه الزاهد عند أفلاطون ، إذ أن
هذا الاتجاه هو ، على الأرجح ، العامل الأكبر في دوام شهرة أفلاطون في
العالم الغربى ، وفي تحقيق اندماج سريع بين تعاليمه وبين تعاليم التراث
المسيحى الذى كان بدوره زاهدا ، والذى ينبع بدوره من أصول شرقية
قريبة الشبه بتلك التى استمد منها المذهب الفيثاغورى تعاليمه .

على أن الأمر الذى ينبغى أن ننتبه اليه ، هو ان هذا الزهد لم يكن
هو المنصر الأخلاقى الوحيد في تفكير أفلاطون ، بل كان يوازيه عنصر
آخر يكاد يكون من الصعب تصويره وهو يقف مع المنصر الزاهد جنبا

الى جنب . ففى الاخلاق الاغلاطونية اتجاه واضح الى عدم افغال المتع الدينية . بل ان الصورة المثلى التى يرسمها لحياة ارفع فئات الناس كما ينبغي ان تكون ، هى صورة اناس لا يرهدون على الاطلاق فى المتع الجسمية ، وكل بما فى الامر انهم ينظمونها لمصلحة الدولة . ومن الجائر ان هذا النوع من تنظيم الحياة الجسمية بحيث تلائم اغراضا اعلى واشمل ، هو المقصود باخضاع القوة الشهوية للقوة العاقلة . ومع ذلك فالذى يهمنى فى الامر هو ان ذلك الذى وصف الجسم بأنه « مقبرة للنفس » واكد ان الحياة الارضية رحلة عابرة ، كلما كانت قصيرة كان ذلك افضل ، هو ذاته الذى دعا الى ان تنظم الدولة احتفالات تجمع فيها بين الشبان والشابات من الحراس فى مواسم معينة ، والى مكافأة المحارب الشجاع بعز يد من فرس الاتصال الجنسي ، حتى يكون فى ذلك حافز له على ابداء المزيد من الشجاعة فى القتال (٤٦٨) .

والواقع ان الجو العام الذى ترسمه معاورة مثل « الجمهورية » - وكذلك مثل « المأدبة » على وجه الخصوص - أبعد ما يكون من ذلك الزهد القائم الذى يوحى به احتقار افلاطون ، على المستوى النظرى ، لكل ماله صلة بعالم الأجسام المحسوسة . فالبيئة التى يرسمها المعاورة هى بيئة مجموعة من الشبان المترفين ، الذين توافر لهم من الفراغ ما يسمح لهم بأن يكرسوا وقتهم لمتابعة مناقشات سقراط . وفى خلال المعاورة تظهر علامات واضحة على أن هؤلاء الشبان كانوا يمارسون متعا جسمية بطريقة « متميزة » من تلك التى كان يمارسها بها العامة من الناس - أهنى أن « الجنسية المثلية » كانت متفشية بينهم ، وعلى أن افلاطون كان ينظر الى أمثال هذه المتع على أنها مشروعة ، بل يشجع عليها ويستحسنها ، فى الوقت الذى ادانتها فيه المذاهب الاخلاقية المثالية ، حتى تلك التى لم تكن تتميز باتجاه واضح الى الزهد . وبالاختصار ، فهناك اتجاه أقوى الى الاعتراف بمطالب الجسم ، مع اخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الضارمة التى تحياها ارفع الطبقات فى مدينته الفاضلة .

وأن ، فى معاورة الجمهورية ، وفى غيرها من محاورات افلاطون ، تتخذ فكرة الانسجام - بوصفها واحدا من المفاهيم الأساسية فى الاخلاق - طابعا مزدوجا : فهى من جهة انسجام الطاعة والخضوع ، أى طاعة القوى الدنيا فى الانسان لتوجيهات القوى العليا وخضوعها لأوامرها ، وهى من جهة أخرى انسجام للتكامل ، أى تحقيق القوى المختلفة فى النفس الإنسانية على اكمل نحو ممكن ، مع محاولة الوصول الى التاليف

بينهما . وبذلك تنطوي الأخلاق الأفلاطونية على معاني الكبت ومعاني الانطلاق في آن واحد ، وإن كان المعنى الأول هو الذى كتب له البقاء فيما بعد ، وذلك لسببين : أولهما أن البيئة اللاحقة التى عاشت فيها الأفلاطونية كانت بيئة زاهدة ، وثانيهما أن السياق العام لفلسفة أفلاطون النظرية كان مؤديا إلى ترجيح جانب الزهد ، واحتقار العالم المحسوس .

ما هو « الخير » ؟

من المعترف به أن أفلاطون كان أعظم المدافعين ، في العالم القديم ، عن فكرة موضوعية القيم ، أى عن الرأى القائل أن أحكام الناس عما هو خير أو شر ، وصواب أو خطأ ، وجميل أو قبيح ، ينبئ الاختضع لمقاييس متغيرة مثل أذواقهم الفردية أو تجاربهم الذاتية أو آرائهم الشخصية ، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل ، لا يخضع للتغير أو التطور ، ولا يعترف بالثرة أو الاختلاف . ولعل الأمر الذى حال بين أفلاطون وبين وضع مذهب أخلاقى مطلق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، مثل مذهب « كانت » في العصر الحديث ، هو أن أفلاطون كان متأثرا بذلك الاتجاه العام في الأخلاق اليونانية إلى تأكيد فكرة « السعادة » بوصفها غاية لسلوك الإنسان ، وإلى تجاهل فكرة « الواجب » بوصفها قطبا آخر يمكن أن تنجذب إليه أفعال البشر . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن الأخلاق عند أفلاطون كانت بدورها أخلاقا غائية ، شأنها شأن كل أخلاق يونانية ، فإن بوادر الأخلاق المطلقة تظهر لديه من آن لآخر . ففي مطلع الكتاب الثانى من الجمهورية مثلا ، نراه يصنف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها ، بغض النظر عن نتائجها ، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معا ، وثالثة تطلب لنتائجها فقط (٣٥٧) . ولو كان مثل هذا التقسيم قد عرض على فيلسوف مثل « كانت » لجعل الفئة الأولى هي الأرفع - إذ أن فلسفته قد استبعدت فكرة الغائية إلى حد عدم ادخال النتائج في الحسبان عند تقويم أى سلوك أخلاقى . أما أفلاطون فقد اقترب إلى حد ما من هذا الرأى ، حين فضل الفئة الأولى على الثالثة ، ولكنه مع ذلك كان متمشيا مع الاتجاه العام للتفكير الأخلاقى اليونانى ، فجعل الفئة الثانية أرفع الجميع .

وعلى أية حال فقد كان أفلاطون ، كما قلنا ، حامل لواء النظرية المطلقة إلى القيم في العالم القديم . وكان أبلغ تعبير عن اتجاهه إلى صبح القيم بالصيغة المطلقة ، هو توحيده بين الخير - أى الرمز الأعلى للقيم - وبين الألوهية ، وجعله إياه مبدأ أسمى للكون . ولقد كان أفلاطون في هذا

الصدد أكثر اتساقاً مع نفسه من كثير من المذاهب اللاهوتية التالية ، وذلك حين أكد أن الصفة الوحيدة للألوهية هي الخير ، وأن الألوهية لا يمكن أن تكون علة للشر . « ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء ، وإنما هو علة الأشياء الخيرة ، لا الشريرة ... » (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس ، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير . فالخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلتبحث له عن مصدر غيره . » (٣٧٩) وقد يكون من التقصير — من وجهة النظر اللاهوتية الخالصة — أن يقول أفلاطون بالألوهية محدودة القدرة ، تستطيع أن تكون علة للخير ولا تستطيع أن تكون علة للشر ، ولكن من المؤكد أن هذه الطريقة في التفكير أكثر منطقية — من وجهة النظر الأخلاقية — من طريقة التفكير الأخرى التي تجعل المبدأ الكوني علة للخير والشر معاً ، وتصر في الوقت ذاته على جعله القيمة العليا في الكون .

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الشراح في تحديد ماهية ذلك « الخير » الذي جعله أفلاطون قمة للمذهب الأخلاقي والميتافيزيقي في آن واحد ؛ فهل هو القيمة العليا فحسب ، أم أنه المبدأ الميتافيزيقي الأملى ؟ وهل الخير « خالق » بالمعنى الحرفي ، أم بالمعنى المجازي ؟ وهل يمكن المضي إلى النهاية في تشبيه علاقة الخير بالكون بعلاقة الشمس بعالما الأرض (وهو التشبيه المشهور في « أسطورة الكهف ») ، فنقول إنه لا يزيد من وضوح رؤيتنا للأشياء فحسب ، وإنما هو سبب وجود هذه الأشياء أيضاً ، مثلما أن الشمس سبب وجود كل ما في العالم الأرضي ؟ أن أوصاف الخير ، في الكتاب السادس من « الجمهورية » تكاد تقطع بأنه جعل منه مبدأ كونياً ، إلى جانب كونه قيمة ، ونظر إليه على أنه أرفع موضوعات المعرفة والعلم ، لا الأخلاق فحسب (٥٠٩) . ومع ذلك فإننا نصادف هنا نفس المشكلة التي نصادفها إزاء فكرة المثل الأفلاطونية بوجه عام . فسوف نجد على الدوام شراحاً يأخذون أوصاف أفلاطون بمعناها الميتافيزيقي الحرفي ، وشراحاً آخرين يحاولون أن يصفوا عليها صبغة أقرب إلى ذهن الإنسان الحديث ، ويرون فيها تعبيراً ومزياً عن حقائق ما زلنا نقول بها إلى اليوم .

وعلى هذا الأساس الأخير ، يكون من الممكن أن يفهم حديث أفلاطون عن « الخير » ، وعلوه على كل أنواع الخير الجزئية التي يسعى إليها الإنسان في هذا العالم ، على أنه تأكيد لموضوعية الخير وعلوه على القاييس الفردية الجزئية فحسب . فحين يؤكد أفلاطون أن المرء يعجز عن فهم الطبيعة الحققة للفضائل ما لم يعرف « الخير » ، وأن علاقة الفضائل بالخير هي التي

تضفى عليها قيمتها وتجعلها فضائل بالمعنى الصحيح — فمن الممكن أن يعنى ذلك ، بلغتنا الفلسفية الحديثة ، أن علم الأخلاق لا يكتسب من دراسة امثلة جزئية للسلوك الأخلاقى ، أو من استقراء للفضائل كما نمارس بالفعل ، بل ينبغى أن تكون هناك غاية عليا تتحدد من خلالها قيمة السلوك الفاضل ، بحيث تكون نقطة البداية فى أية دراسة علمية للأخلاق هى تحديد هذه الغاية القصوى . صحيح أن عامة الناس يكتفون فى سلوكهم بالرأى الشائع مما هو خير وشر ، أى أنهم يقتصرعون على رؤية الامثلة الجزئية للفضيلة ، ولا يمتدنون بأنظارتهم إلى المبدأ العام الكامن من ورائها . ولكن الفيلسوف لا يستطيع أن يفهم الخير من خلال ما يفعله الناس بالفعل ، بل هو يبحث فى كل شيء من علته ، وعن الأسباب التى تجعله على ما هو عليه . وعندئذ يكون لزاما عليه أن ينتقل من كل خير جزئى إلى « صورة الخير » ، لكن تكون معرفته بالأخلاق مبنية على « العلم » بمعناه الصحيح ، لا على الفطن أو التجربة أو الممارسة وحدها .

وبهذا المعنى يكون أفلاطون أول الباحثين الأخلاقيين الذين حاولوا أن يتجاوزوا نطاق الغايات المباشرة ، كاللذة والشرف والتكريم والمال ، ليصلوا إلى المبدأ الكامن من ورائها — وهو مبدأ عقلى يعلو على كل الامثلة الجزئية للخير . وإذا كانت كل الغايات المباشرة تستمد قيمتها من هذا المبدأ الواحد ، فإنه لا يستمد قيمته إلا من ذاته . وبعبارة أخرى ، فإن أفلاطون كان أول من أدرك أن فلسفة الأخلاق ، فى صورتها النهائية ، ينبغى أن تتجاوز ذاتها لكي تتخذ لنفسها أساسا من مثل أعلى نهائى ، تستمد منه الغايات الأخلاقية قيمتها ، بل تستمد منه المفاهيم الأخلاقية معناها . ولا جدال فى أن مبدأ كهذا لا يفهم إلا بعد تدريب طويل للعقل على التفكير المجرد ، وعلى ممارسة ملكاته الاستدلالية . ومن هنا كان تأييد أفلاطون لصعوبة هذا التحول من عالم الجزئيات إلى عالم المبدأ الواحد ، واستحالة معاينة « شمس العقل » دفعة واحدة ، وضرورة الانتقال نحو النور تدريجا ، بعد مران شاق وتدريب طويل ، يستغرق كل المراحل التعليمية التى عرض أفلاطون تفاصيلها فى محاورته الجمهورية .

ومع ذلك ، فلو أخذنا نصوص أفلاطون بمعناها الحرفى ، ولا سيما فى الجزء الأخير من الكتاب السادس ، لكان هذا التفسير غير كاف . فالخير يبدو عندئذ مبدأ أنطولوجيا خالقا ، لا مجرد قانون أسمى أو قيمة عليا تكتسب بها الفضائل العملية طابعا عقليا أو علميا ، وتتجاوز

بفضلها مجال الشعور الذاتي أو التفضيل الشخصي . وهو يبدو ، بعبارة أخرى ، مبدأ ينتمي الى مجال الميتافيزيقا أكثر مما ينتمي الى مجال الأخلاق . على أن ابداء رأى نهائى فى هذا الموضوع يتوقف — كما أثرنا من قبل — على التفسير الذى يقول به المرء لنظرية المثل فى صورتها العامة ، أعنى : هل تفهم المثل بمعناها الحرفى ، من حيث هى موجودات لها عالمها الخاص ، أم بالمعنى المجازى ، من حيث أن استقلالها هذا تعبير متطرف من استقلال المبادئ العقلية عن الجزئيات التى تجسّد هذه المبادئ فيها ؟

وليس هنا هو موضع البحث فى هذه المشكلة الميتافيزيقية ، بل يكفيننا الآن أن نشير الى مسألة نعتقد أن من الواجب التنبيه اليها فى هذا الصدد : فحين يصبح الخير مبدأ أنطولوجيا ، يكون معنى ذلك أن مسار الكون بأسره يتجه بالضرورة نحو الخير . وفكرة الضرورة هذه — حتى لو كانت ضرورة تحقيق الخير — تتناقى مع حرية الإرادة البشرية : إذ لو كان فى العالم مبدأ يعمل على توجيه مسار الحوادث نحو الخير ، فلو يكون للإرادة عندئذ دور فى توجيه الإنسان الى اتباع الخير ومقاومة الشر ، ما دام المبدأ الكونى هو الذى يتكفل بتحقيق هذه الغاية . ومع ذلك فقد تضمنت معاورة الجمهورية دفاعاً رائعا عن الحرية الإنسانية ، ونفياً قاطعاً لتدخل الضرورة الكونية فى أمور البشر . وما اظن أن أحداً قد أكد حرية إرادة الإنسان بالقوة التى أكدها قائل هذه الكلمات : « أما الفضيلة فلا تعرف سيّداً : فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها . واللوم إنما يقع ضلّى من يختار ، أما السماء فلا لوم عليها » . (٦١٧) ولو تأملنا موقع هذه الكلمات العاسم فى نهاية معاورة الجمهورية ، والأطار الأسطورى الضخم الذى أحاطها به أفلاطون — وهو إطار لم يكن يهدف آخر الأمر الا الى تأكيد فكرة حرية الفرد فى اختيار مصيره ، وضرورة ابداء قدر من الاهتمام بالدراسة التى تعيننا على القيام بهذا الاختيار بفوق اهتمامنا بدراسة أى موضوع آخر — لو تأملنا ذلك كله ، لجاز لنا أن نقول أن أفلاطون قد تصد أن يجعل من فكرة حرية الإرادة البشرية نهاية حاسمة لمعاورته الكبرى ، وأن يقدم لنا وصيته الفكرية فى هذه الكلمات الحافلة بالمعنى ، التى لا تقل عمقا فى عصرنا الحالى عما كانت عليه فى عصر أفلاطون ، والتى يدهش المرء بالفعل إذ يجد أحدث الفلسفات تتجه الى المناوأة بها : « اللوم إنما يقع على من يختار ، أما التسامح فلا لوم عليها » .

لقد توج أفلاطون مذهبه الأخلاقي - في لحظة رائعة - بالفكرة القائلة ان الانسان صانع مصيره . وصاحب هذه الفكرة ليس في حاجة الى القول بمبدأ كوني يفرض الخير على مجرى الأحداث . ومع ذلك ، فمن سخرية الأقدار أن أفلاطون لم يتوسع في فكرته هذه عن حرية الانسان في اختيار مصيره ، وإنما قدمها إلينا في صورة خاطفة وسط أسطورة أخروية ، على حين أن أفكاره الأخرى عن المكانة الأنطولوجية لمثال الخير قد شغلت صفحات طويلة من محاوراته . ولكن ما كان في استطاعة فيلسوف قديم ، عاش في عصر أفلاطون وظروفه ، أن يقلب الآية ، ويقلب حرية الإرادة الإنسانية على الضرورة الكونية العاقلة ؟ يكفي أفلاطون فخراً أن الفكرة لمحت في محاوراته كشهاب بارق ، أما اتخاذ هذه الفكرة شعاراً للحياة ، فهو أمر مازال الانسان الحديث ذاته يناضل من أجل تحقيقه .

التربية ومراحل المعرفة

التربية للخراس فقط :

على الرغم من أهمية البحث في التربية بالنسبة الى سائر الأبحاث التي عالجتها محاضرة الجمهورية - مما دفع كثيرا من الشراح الى جعلها موضوعا رئيسيا للمحاضرة - فمن الواجب أن ننبه منذ البداية الى أن افلاطون لا يقدم اليها في هذه المحاضرة نظرية شاملة في التربية ، بل يقدم اليها منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب . والفارق بين الحاليتين كبير : إذ أن المثل التربوية العليا التي تهدف الى تنوير المواطن بوجه عام لابد أن تختلف عن تلك التي تهدف الى تثقيف صفة مختارة منهم : فالأولى ديمقراطية شاملة ، والثانية أرسبستقراطية انتقائية . ولا شك أن كتابات افلاطون تفتقر الى نظرية متعلقة بالنوع الأول من التربية ، ولكنها تبدى بالنوع الثاني اهتماما بالغا .

ولو حاولنا أن نستنتج رأى افلاطون في طريق التكوين الذهني لعامة الناس ، لاتفصح لنا أنه لا يعترف بفكرة التكوين المتكامل بالنسبة اليهم ، بل ان المبدأ السائد في تنشئة عامة الناس ، أو الطبقة الثالثة ، هو مبدأ التخصص الدقيق : فالنجار ينبغي أن يظل نجارا فقط ، والتاجر تاجرا ، وهكذا الأمر في كل المهن الأخرى . واية محاولة للخروج من نطاق التخصص تؤدي الى بعث الاضطراب في المجتمع ، أما اذا كانت هذه المحاولة تهدف الى تجاوز الفرد لطبقته الاجتماعية وتطلعه الى أعمال طبقة تعلو عليه ، فعندئذ يختل نظام الدولة أشد الاختلال . ولا جدال في أن هذا المبدأ يخالف الأسس التربوية الحديثة مخالفة صريحة . فعلى الرغم من أن خيائنا الحديثة أعقد كثيرا مما كانت عليه الحياة في

عصر افلاطون ، مما يستتبع أن يكون مبدأ التخصص الزم لعصرنا الحالي من أى عصر سابق ، فإن اتجاهاتنا الحديثة في التربية تجعل تكوين انسان متكامل ، ذى نشاط متنوع ، الى جانب النشاط الرئيسى في العمل الذى يتخصص فيه ، أما افلاطون فيريد أن يكون « النجار نجارا » فحسب ، أى أن يعيش ويفكر ويأكل ويشرب بوصفه نجارا ، دون أية محاولة لتحقيق أى نوع من التكامل في حياته .

وعلى أية حال ، فليس لنا أن نلوم افلاطون على آرائه في تكوين افراد الطبقة الثالثة ، لان هذه الطبقة لم تكن موضوعا لاهتمامه على الإطلاق ، وانما كان مدار بحثه هو كيفية تكوين الطبقتين الرفيعتين ، أو طبقة الحراس بفئتهما من الجنود والحكام . فالمثل العليا للتربية عنده كانت محدودة في نطاق تطبيقها ، ولم يكن يقصد منها أن تسرى الا على أولئك الذين سيكون منهم جيش الدولة أو حكامها .

ولابد لنا أن ننبه في البداية الى ان اهتمام افلاطون المفرط بطبقة الحراس ، واعتقاده بأن الدولة ينبغي أن تركز جهودها في تكون شخصيات افراد هذه الطبقة تكوينا سليما ، يتناقض مع مبادئ أخرى عبر عنها في كتاباته تعبيرا صريحا . فهو عندما يعرض رأيه في منشأ الدولة ، يتحدث عن نوعين من الدول يظهران في مرحلتين متعاقبتين : مرحلة الدولة البسيطة الصحيحة ، حيث لا توجد الا المهن الأساسية الضرورية التي تحقق الحاجات الحيوية للانسان فحسب (٣٧٢) ، ثم مرحلة الدولة المترفة التي يصفها بأنها مريضة أو معتلة ، والتي تتمتع فيها المهن والوظائف الى ما يتجاوز الحاجات الضرورية . والدولة الثانية وحدها هي التي تنشأ فيها أطماع تؤدي الى إثارة المنازعات ونشوب الحروب ، التي يقدم لها افلاطون تفسيراً اقتصادياً يدعو الى الإعجاب : اذ « تصبح الأرض التي كانت تكفى لإطعام ساكنيها » أضيق وأقل من أن تكفيهم . . . وعندئذ ، ألن تضطر الى أن تتعدى على أرض جيراننا ، ان شئنا أن يكون لنا من الأرض ما يكفى للزروع والرعى ؟ كذلك ، ألن يضطر جيراننا بدورهم الى التعدى على أرضنا ، ما داموا قد استسلموا ، بعد عبورهم حدود الضرورة ، لشهوة التملك الجامحة ؟ . . . والذن فسوف نشن الحرب . . . وفي وسعنا أن نؤكد أننا قد اهتمدنا الى أصل الحرب في ذلك الميل الذى هو أصل كل بلايا الدول والأفراد » . (٣٧٣) .

في مثل هذه الدولة المترفة إذن تنشأ الحاجة الى تكوين جيش من أفراد متخصصين في مهنة الحرب ، بمثابة تخصص كل فرد آخر في مهنة لا يؤدي غيرها . ومما له دلالة أن افلاطون قد استخدم لفظ

« الحراس » لأول مرة في سياق هذا الحديث عن حاجة الدولة المترفة الى جيش متخصص يحقق لها اطماعها ويصد عنها اطماع الآخرين (٣٧٤) ، وأنه أعقب ذلك مباشرة بالحديث عن تعليم الحراس (ابتداء من ٣٧٦) . ومعنى ذلك أن أفلاطون يربط بين ظاهرة الحرب وبين اعتلال الدولة واغراقها في اللذات ، وبراها مظهرها من مظاهر الطمع والجشع ، وبالتالي فإن الطبقة التي تحترب مهنة الحرب ما كانت لتظهر الا نتيجة لهذه الاطماع ، ولأن الدولة قد اعتلت وانحرفت عن أصلها السليم . فإن كان هذا هو وضع الحراس في فلسفته ، وإذا كانت الظروف التي يمارسون فيها عملهم شرا لا بد منه ، بل شرا قد يكون من الممكن تجنبه ، فكيف إذن جاز له أن يتخذ من تكوين المحاربين الأكلاف هدفا رئيسيا للتربية ؟ ألم يكن من الواجب - تمشيا مع مقدماته السابقة - أن يجعل لتكوينهم مكانة ثانوية في نظام التربية ، على أساس أن المهنة التي يحترفونها لا تمارس الا عندما تكون الدولة مترفة ، ولا تكون لها ضرورة الا بسبب الموانع غير المشروعة التي تنتاب هذه الدولة ؟

ومن جهة أخرى ، فمن الواجب الا ننسى أن أفلاطون يشيد دولته المثلى منذ بدايتها ، أي أنه كان يستطيع أن يضع لها من الدعام والأسس ما يشاء ، وهو بالفعل قد أدخل على بناء دولته الفرضية تغييرات جذرية ، كالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة ، وإلغاء الأسرة ، وديموقراطية التملك ، الخ . فلماذا إذن لم يضع لها دعائم أفضل من تلك التي تجعل مهنة الحرب ضرورية ؟ ولماذا لم يغير مركز المحاربين ويضعهم في موضعهم الصحيح - أعني موضع أولئك الذين يقومون بعمل لا مجال لممارسته الا عندما تكون الدولة مريضة أو معتلة ؟ ان يجبر يقول ، في صدد الكلام عن الحراس ، ان الفكرة المسيطرة على ذهن أفلاطون هي « محاولة الافادة بقدر الامكان من طبقة المجند التي أصبحت الآن لا مفر منها » (١) . ولكنه نسي أن أفلاطون لا يتحدث عن دولة قائمة ، وإنما عن دولة فرضية ، مثالية ، يستطيع أن يبنئها كما يشاء ، وليس فيها شيء « لا مفر منه » . وقد اعترف يجبر ذاته ، قبل العبارة السابقة بصفحات قلائل (ص ١٩٩) ، بأنه « لا يبدأ من أمة تاريخية فعلية مثل أثينا أو اسبرطة » . وإذا فهو لم يكن ملزما بأن يحاول الافادة من وضع مبدع موجود بالفعل ، أو مواجهة الأمر الواقع على خير نحو ممكن ، وإنما كان يمكنه لو شاء أن يجعل للحراس المكانة التي يستحقونها بوصفهم أناسا

يقومون بعمل لا تكون له ضرورة الا اذا ساد الطمع والجشع مجتمع البشر - وعندئذ كان ينبغي عليه ألا يركز أهدافه التربوية حول تنشئة هذه الطبقة وضمان حسن أدائها لأعمالها ، وإنما كان يستطيع أن يركز اهتمامه على تربية المواطنين الذين يؤدون للدولة أعمالا إيجابية ، ويكتفى بإشارة بسيطة الى طريقة تكوين الحراس الذين تقتصر مهمتهم على عمل سلبى هو دفع العدوان عن الدولة .

ونستطيع أن نمضى فى نقد افلاطون أبعد من ذلك ، فنقول ان مجرد ادعائه تعليم حكام المستقبل فى برنامج تكوين الحراس ، واختياره هؤلاء الحكام من بين أكفأ الحراس ، هو فى ذاته أمر يتناقض مع مقدمات فلسفته . ذلك لأنه كان يهدف الى أن يجعل الحكام فيلسوفا ، أو الفيلسوف حاكما . ولكن ، هل يحق لأحد أن يجزم بان التنشئة الحربية هى أفضل وسيلة لإعداد الفيلسوف ؟ ألا يوجد فى التحول من حياة الحرب الى حياة الحكمة والفلسفة نوع من الانتقال المفاجئ الذى يصعب تصوره ؟ أليست معظم المهن الأخرى أجبر بان تكون أساسا يمهّد لظهور الفيلسوف ، من مهنة ممارسة الحرب ؟ وهل يعد من قبيل الفهم السليم لأسول التربية ، أن يمزج افلاطون بين تربية حكام المستقبل وتربية الحراس ، ويضع للفئتين برنامجا واحدا يظل منطبقا عليهما حتى مرحلة الانتقاء النهائى للحكام من بين أكفأ الحراس ؟ ومن جهة أخرى ، بماذا كان أصل الحاكم الفيلسوف بالضرورة جنديا محاربا ، فهل هناك ما يضمن أنه سيجعل سلطته مركزة على الحكمة والعقل ، بدلا من القوة التى يستمدّها من انتمائه الى فئة المحاربين ؟

كل هذه أسئلة تفرض نفسها على الدهن بالضرورة عندما يفكر المرء فى دلالة اهتمام افلاطون البالغ بطبقة الحراس . فمن الواضح أنه لم يكن مضطرا ، فى مدينته « الخيالية » ، الى أن يجعل تكوين الحراس هدفا رئيسيا للتربية فى الدولة . وهو لم يكن مضطرا الى أن يجعل طبقة الحراس هى المصدر الوحيد الذى يستمد منه حكام البلاد . وهو اذا كان قد فعل ذلك ، فلا بد أن يكون هذا تعبيرا عن اختيار أرادى وتفضيل ذاتى - أعنى أنه كان يجب بالروح العسكرية الى حد ابداء كل هذا الاهتمام به فى نظامه التربوى . وأقلب الظن أن اعجابه بالنظام السائد فى اسبرطة هو الذى دفعه الى تفضيل النمط العسكرى على كل الأنماط الأخرى للحياة ، ودعوه الى أن تركز الدولة اهتمامها - فى مجال التربية - على تنشئة أفضل الأفراد ليكون منهم حراس الدولة وحكامها . ومع ذلك ، فسيظل الربط بين الطبيعة الحربية والطبيعة الفلسفية أمرا

مستغفريا ، ولا سيما حين يأتى من مفكر طالما دافع عن استقلال العقل والروح مثل أفلاطون !

المرحلة الأولى فى التعليم : التربية البدنية والموسيقى

عالم أفلاطون ، فى محاوراة الجمهورية ، نظم التعليم على مراحل ثلاث ، تنظر الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائى فى العصر الحديث . وقوام هذه المرحلة هو تدريب البدن والموسيقى - أى تنمية الجسم والروح فى الوقت الذى يكونان فيه قابلين للشكل .

ومن الواجب أن نذكر أن ما يسميه أفلاطون بالموسيقى ينظر ما نطلق عليه اليوم اسم « العلوم الإنسانية » أو « الآداب » بوجه عام . ففى هذا النوع من التعليم توجد بالفعل دراسة للموسيقى ، ولا سيما الموسيقى المصاحبة للشعر ، غير أن أهم ما يتألف منه هو دراسة القراءة والكتابة ، ثم استخدامها فى حفظ الشعر ، وفى بعض الدراسات الأدبية والفنية البسيطة . أما التربية البدنية ، فهى تدريب الجسم على التحمل ، وتحقيق الصحة والقوة للفرد عن طريق تنمية بدنه وتنظيم غذائه . ومع ذلك فمن الخطأ الاعتقاد بأن التربية البدنية تهدف إلى رعاية الجسم وحده ، إذ أن هدفها الأهم هو رعاية النفس فى جزئها الفضى ، أى تنمية صفات الشجاعة والاقدام فى الفرد (٤١٠) . وبعبارة أخرى ، فالدراسات الأدبية والتدريبات البدنية تهدفان معا إلى تحقيق خير النفس ، ولكن بطريقتين مختلفتين . ذلك لأن المحارب ينبغي ، فى رأى أفلاطون ، أن يجمع بين الحس الرقيق المزهف من ناحية ، والشجاعة والاقدام من ناحية أخرى - وهذا الجمع لا يتحقق إلا بتحقيق التناسب الصحيح بين نوعي التعليم : البدنى والروحى . وترجع أهمية فكرة « التناسب الصحيح » هذه إلى أن الإفراط فى أحد النوعين يؤدى إلى فساد طبيعة المحارب : فإذا اهتم برعاية جسمه أكثر مما ينبغي ، أصبح العنف غالبا على طبيعته ، وإذا أفرط فى تهذيب روحه بالموسيقى والآداب على حساب العناية بجسمه ، كانت النتيجة هى طراوته ونعومته إلى الحد الذى لا يتلاءم مع مقتضيات الروح العسكرية . وإذن فلا بد أن تكون نفس المحارب مزيجا متوازيا من حساسية الروح وشجاعة القلب وقوة الجسم .

ولهذه المرحلة التعليمية الأولى جانب سلبى ، هو ذلك الذى يرفض فيه أفلاطون أساطير الشعراء ويدعو إلى إبعاد تأثيرها عن أذهان الناشئة . وسوف نعرض لوقف أفلاطون فى هذا الموضوع بالتفصيل عند مطالعتنا

لآرائه الفنية والأدبية . ولكن الذى يهمنا فى هذا الموضع هو أن نلاحظ الطابع التربوى البحت لتقده لأساطير الشعراء . فقد يبدو لأول وهلة أن هذا النقد ذو طابع دينى : إذ أن ما يعبه أفلاطون على الشعراء هو أنهم يصورون الآلهة بصورة لا تليق بمقامها (٣٩١) . ومع ذلك فإن قليلا من التفكير فى أسباب انتقاد أفلاطون للشعراء فى هذا الصدد ، كفيل باقتناعنا أن انتقاداته فى حقيقتها ذات طابع أخلاقى أو تربوى . فالآلهة ترمز لمثل العليا ينبغى احترامها . وحين يفقد الناس احترامهم للآلهة — نتيجة لأوصاف الشعراء المخزية لهم — يكون معنى ذلك أنه فقد احترامه للقيم والمبادئ الأخلاقية التى يفترض أن هذه الآلهة ترمز لها .

وعلى أية حال ، فمهما كان رأينا فى طبيعة القيود التى أخضع لها أفلاطون دراسة الشعر ، فمن الواجب أن نذكر أن آراءه فى هذا الصدد ما زالت لها قيمتها من الناحية التربوية الخالصة : ذلك لأن معظم الأطفال يتعرضون ، حتى فى عصرنا الحاضر ، لمؤثرات قد تكون ضارة بهم فى فترة تنشئتهم الأولى ، نتيجة لما يلقى على مسامعهم من قصص عن الجن والعفاريت ، أو من حكايات بعضها ينطوى على معان لا أخلاقية . وفى هذه الحالة نجد أن مذهبنا التربوية الحديثة بدورها تدعو الى إبعاد الطفل عن هذه المؤثرات الضارة ، وتنادى بتنمية شخصيته بطريقة سوية لا يؤثر فيها الخيال المريض ، وبالتالي فهى تطالب بفرض نوع من الرقابة على ما يلقى على مسامع الطفل من أقاصيص ، حتى لا تنمو فى نفسه روح الخرافة اللاعلمية ، أو أحاسيس الرعب أو مبادئ الانحلال . وبعبارة أخرى ، فالرقابة التى يدعو إليها أفلاطون فى هذا المجال لا تبدو بعيدة كل البعد عما تدعو اليه المذاهب التربوية الحديثة فى ميدان القصص التى تروى على مسامع الأطفال .

المرحلة الثانية : الرياضيات والعلوم

يمكن القول ، بوجه عام ، أن المرحلة الثانية فى برنامج أفلاطون التعليمى تناظر المرحلة الثانوية فى النظام التعليمى الحديث ، وإن كان السن الذى حددته أفلاطون لهذه المرحلة — وهو ما بين العشرين والثلاثين — يتجاوز بكثير نطاق المرحلة المناظرة لها فى عالمنا الحديث . ولما كانت الرياضيات هى المخور الذى يدور حوله التعليم فى هذه المرحلة ، فسوف نتحدث فى هذا القسم عن مواقف أفلاطون من الرياضيات كما تكشف عنه : بوجه عام ، محاورة الجمهورية .

اقنع الكتاب من يرون أن أفلاطون قد توصل إلى التفسير الرياضي للطبيعة ، أو استبق هذا الاتجاه قبل عودة ظهوره - عند ديكلرت - بأكثر من ألفي عام (١) . ولكن الأصح من ذلك أن نقول أنه حاول أن يجعل للرياضة قيمة أساسية في تفسير الكون ، بحيث تغنى عن الدراسة الفيزيائية كما يعرفها العالم الحديث . فمن الصعب أن نتصور أن أفلاطون قد اهتم إلى ذلك الأساس الهام من أسس المنهج العلمى الحديث ، وهو دراسة الطبيعة دراسة رياضية ، بل أن الرياضة عنده تمتد وتوسع وتزداد أهمية إلى حد لا يقف معه إلى جوارها أى علم آخر من تلك العلوم التى تبحث فى موضوعات الطبيعة المادية . والواقع أن بحث أفلاطون للرياضيات يتسم بطابع مزدوج : فالرياضة ترفع عن كل موضوع متعلق بالعالم المحسوس ، ولكنها من جهة أخرى تهيم بالذهن أفضل تهيم للصعود إلى العالم المعقول . وهى بالنسبة إلى العالم الأول غاية فى ذاتها ، ينبغى أن تحتفظ باستقلالها الكامل عن كل موضوعاته ، أما بالنسبة إلى العالم الثانى فهى وسيلة لتدريب العقل على التعامل مع عالم الألفاظ المجردة . وسوف نبحت كلا من هاتين الصفتين على حدة ، على ألا تغيب عن أذهاننا الصلة الوثيقة التى تجمع بينهما .

كانت الرياضة بالنسبة إلى أفلاطون ، تعنى مادة الحساب والهندسة ، ولا سيما هندسة المسطحات ، وأن كان قد أبدى بعض الاهتمام بهندسة الصجوم ، كما أضاف إلى مجال الرياضة نظرية التوافق الموسيقى وعلم الفلك (أو علم الحركات السماوية) . ومع ذلك فقد كانت هذه العلوم فى حالة متخلفة فى أيامه ، بحيث أن اهتمام أفلاطون قد تركز على الحساب والهندسة ، التى كانت تعنى بالطبع الهندسة الإقليدية بنظرياتها المعروفة ، وهى النظريات التى كان معظمها قد صيغ فى عصر أفلاطون (٢) . ولكن نفهم طبيعة رأى أفلاطون فى العلم الرياضى ، ينبغى أن نرجع إلى ما قاله من هذا العلم فى تشبيه « الخط » الذى نختتم به الباب السادس من محاورة الجمهورية . فبعد أن شرح فكرة التشبيه ، وهى تقسيم خط إلى جزأين غير متساويين يناظران العالم المعقول والعالم المحسوس ، ثم تقسيم كل جزء إلى جزأين داخليين بينهما

(١) Abel Rey : La maturité de la pensée scientifique en Grèce, Paris (Albin Michel) 1939, p. 273-275.

(٢) Anders Wedberg : Plato's Philosophy of Mathematics, Stockholm (Almqvist and Wikell) 1955, p. 29.

نفس النسبة ، وبعد أن أوضح أن الجزئين الداخليين ، في القسم الأول ، يناظر أصغرهما عالم الظلال والأشباح والانعكاسات ، ويناطر أكبرهما الأشياء المادية الواقعية التي تعكس الأولى صورها ، بعد ذلك كله انتقل إلى الجزء الداخلي الأول من القسم الثاني (أى عالم المقولات) ، وأوضح رأيه في طبيعة الرياضيات وعلاقتها ببقية الأبحاث الأخرى التي يتخذها العقل البشرى موضوعا له . فالرياضيات في رأيه تنصف بالصفات الآتية : (١) أنها تبدأ من مسلمات تعد في غير حاجة إلى اثبات ، لأنها واضحة بداتها . (٢) وهي استدلالية متدرجة ، أى أنها تحتاج إلى سلسلة من المراحل المتسقة التي توصل إلى البرهان المطلوب . (٣) وهي تحتاج إلى صور متخيلة يستعين بها الرياضي في فهم مشكلاته : « فانت تعلم أيضا أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة ، وقيمون استدلالهم عليها ، وأن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هي ذاتها ، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صوراً لها . فهم لا يقيمون استدلالهم على هذا المربع أو ذاك القطر ، وإنما يقيمونها على المربع في ذاته ، والقطر في ذاته ، وكذلك الحال في الأشكال الأخرى . فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية ، قد تنعكس ظلالتها أو صورها على صفحة الماء ، ولكنها تستخدم هنا وكأنها هي بدورها صور ، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر » (٥١٠) .

وإذاً فالرياضيات - تبعاً لهذا النص - لا تعتمد على المنطق الاستدلالي الخالص ، بل على فهم مضمونات الأشكال التي ترسمها بالفعل في صورة منظورة . ويعلق « روس » على هذا النص قائلاً : « لقد كان أفلاطون مخطئاً دون شك عندما ذكر أن عالم الهندسة يرسم أشكالاً بالضرورة أو يضع لها نماذج . فقد قاله إن أي شخص لديه خيال تصويري حى يستطيع أن يستخدم أشكالاً متخيلة . غير أن إدراك هذه الحقيقة لا يقلل من صحة مبدئه العام ، وهو أن عالم الهندسة يكتسب معرفته عن طريق الاتجاه إلى تصوير جزئي ، إذ أن الشكل المتخيل لا يقل في طابعه الجزئي عن الشكل المرسوم والمنظور » (١) . ومنع ذلك فمن الواجب أن نذكر ، رداً على ذلك ، أن هذا النص لا يعبر عن رأى أفلاطون الحقيقي في طبيعة الرياضيات بقدر ما يعبر عن النظرة الشائعة للرياضيات في عصره . فهو يريد أن يفرق ، على أسامي هذه النظرة الشائعة ، بين الرياضيات بوصفها تعبيراً عن المرحلة الثالثة

للعلم (وهى مرحلة الفهم *diánoia*) وبين المعرفة الظنية *noia* التى تعبر عن المرحلتين الأوليين) من جهة ، وبينها وبين الـ *epistémē* (المعرفة العقلية) من جهة أخرى . فالرياضيات تظل ، فى استخدامهما الشائع ، مرتبطة ولو من بعيد بعالم الجزئيات ، من حيث أن الخيال الذى يصور للذهن أشكالاً جزئية هو الوسيلة الأساسية التى يلجأ إليها الرياضيون فى الوصول إلى استنتاجاتهم .

ومع ذلك ، فهناك شواهد قاطعة على أن أفلاطون لم يقنع بهذا الاستخدام الشائع ، وإنما أراد أن تكون الرياضيات علماً يعول على كل ما هو جزئى أو كل ما هو محسوس . وقد أورد « شول » رواية لبولتارك ذكر فيها أن أفلاطون قد فضّض من أرخوطس ويودوكس *Eudoxe* ، لأنهما قلما يحل بعض المشكلات الهندسية ، مثل مضاعفة المكعب ، مستعينين بأجهزة ميكانيكية ، ورأى فى ذلك إفساداً للهندسة ونسبها لما هو رفيع فيها ، إذ هيّط بأشياء عقلية ولا جسمية إلى مرتبة الأشياء الجسمية والمادية (١) . « ومن جهة أخرى ، فقد سخر أفلاطون ، فى الكتاب السابع من الجمهورية ، من الطريقة الشائعة التى يلجأ إليها علماء الهندسة فى عصره » : ذلك لأنهم يستخدمون لغة غريبة مضحكة ، ولا تعنيهم إلا المسائل العملية وتحدها ، وهكذا يتحدثون دائماً عن « التربيع » و « التطبيق » و « الجمع » وما إلى ذلك ، وكان الهدف هو « عمل » شيء ، على حين أن الهدف الحقيقى للموضوع كله هو المعرفة (٥٢٧) . فهو يريد من علم الهندسة إذن أن يكون أقرب إلى الروح الفلسفية الخالصة ، وأن يعتمد عن التعبيرات التى توحى بوجود عمليات حسية فى الرياضة ، كالـ *trigonometrie* والتطبيق ، الخ ، إذ أن الموضوعات الرياضية أزلية لا يمكن أن تؤثر فيها فاعلية الإنسان . وبعبارة أخرى ، فالربيع موجود بصورة أزلية ، وهو لا ينتظر عملية « التربيع » البشرية ، وكذلك الحال فى كل مفهوم هندسى آخر .

ومن هذه الفكرة الأخيرة نستطيع أن تنتقل إلى الوجه الآخر من بحث أفلاطون فى الرياضيات ، وأعني به ذلك الذى تكون فيه الرياضيات تهمة للذهن من أجل إدراك الحقائق الأزلية التى هى موضوع الدراسة الـ *epistémétique* . فالدراسة الرياضية تنمى ملكات التعميم والتجريد التى يستخدمها العقل فى بحث أرفع موضوعاته . ومن هنا كانت الرياضة

(١) F.-M. Schull : *Machinisme et philosophie*, Paris (P.U.F.) 1947, p. 15

عنصرًا أساسيًا في تكوين الفيلسوف ، إذ أنها هي التي تلو به فوق عالم التنمير ، وتنقله الى عالم الوجود الأزلي ، وهي التي تنمى فيه القدرة على استخدام العقل والانصراف عما تأتي به الحواس من معارف باطلة . وهي فضلا عن ذلك تساعد على إدراك العلاقات التي تجمع بين العلوم بعضها وبعض ، وتقدم البنا هذه العلوم في صورة جامعة شاملة تحدد علاقتها بالوجود الحقيقي .

والحق أنه يبدو في بعض الأحيان أن حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية لم تكن ترجع الى تعلقه بالرياضيات ذاتها ، بقدر ما كانت ترجع الى قدرة الرياضيات على تكوين « الطبع الفلسفي » في النفس ، أعني تحويل الدهن من الاهتمام بالمحسوسات الى الاهتمام بالمعقولات ، ومن عالم التنمير الى عالم الثبات . وقد أيد « دانتسج » هذا الرأي إذ قال : « على الرغم من الادعاءات المبالغ فيها لأتباع أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، فإن أفلاطون لم يكن رياضياً . فالرياضة عند أفلاطون وأتباعه كانت الى حد بعيد وسيلة لفنية ، والغاية هي الفلسفة . فهم ينظرون الى الجوانب الفنية من الرياضيات على أنها مجرد وسيلة لتقوية الدهن ، او على أكثر تقدير برنامج دراسي لتدريسي يهدف الطريق لمعالجة المشاكل الفلسفية الأهم . وينعكس ذلك في لفظ *mathematics* ذاته ، الذي يترجم حرفياً بعبارة « مقرر دراسي » أو « منهج » . وبهذا المعنى كانت الرياضة تستخدم في أكاديمية أفلاطون ، ولم تصبح الرياضيات اسماً لعلم العدد والشكل والامتداد الا فيما بعد » (١) .

وإذن ، فمن الممكن القول أن اهتمام أفلاطون كان ينصب أساساً على المعاني الميتافيزيقية التي تكمن وراء التصورات الرياضية . وفي هذا كان متأثراً دون شك بالتراث الفيثاغوري الذي تشبع أفلاطون بتعاليمه . ومع ذلك ، فكما أن حرص الفيثاغوريين على إضفاء دلالة كونية على الرياضة لم يحل بينهم وبين الوصول الى مجموعة من أروع الكشف الرياضية في العالم القديم ، فكذلك كانت حماسة أفلاطون للدراسة الرياضية قوة دافعة الى الإمام لهذا العلم ، أدت الى نهوضه في الأكاديمية بوجه خاص . صحيح أن أفلاطون ذاته لم يهتد الى جديد في مجال الرياضة ، ولكنه جعل ممارسة الهندسة عملاً إلهاً ، وشرطاً ضرورياً لدخول الأكاديمية . وكان ذكر الرياضيات في محاوراته مقترناً على

(١) Tobias Dantzig : The Request of the Greeks, New York (Scribner)

الدوام بالاحترام ، بل كان يحيطها بهالة من التقديس ، تؤدي قطعاً الى
بث الإعجاب بهذا العلم في نفس كل من يستمع الى دروسه او يقرأ
محاواراته .

ومع ذلك ، فان حرصه الشديد على الفصل بين الرياضيات وعالم
المحسوسات قد جنى على الرياضة ، وعلى التفكير العلمي بوجه عام .
صحيح أننا نعترف اليوم للرياضة البحتة بأهميتها القصوى ، ولكننا
لا نجد غشاضة في تطبيق مبادئها من أجل حل مشكلات العلم الفيزيائي ،
ولا نعترف - حتى في حالة الاحتفاظ لها بظاهرها البحت - أنها تكون
عالمًا مستقلاً يترفع على العالم الطبيعي . أما في حالة أفلاطون ، فقد
انفصلت الرياضة عن العلم الطبيعي انفصالاً تاماً ، وكان لابد من مضى
ما يزيد على ألفي عام لكي يعود العقل الإنساني الى بحث الرياضة
بالطريقة السليمة : أعني بوصفها علماً لا يفقد شيئاً من مكانته اذا اتصل
بالعالم الطبيعي وصاحبتنا في حل مشكلاته . وخلال هذه الأعوام الطويلة
كان هناك انفصال قاطع بين الرياضيات وبين عالم الإنسان المادي ، وبالتالي
كان البحث في أي علم له شأن بالطبيعة المحسوسة يمد انتقاصاً من قدر
العقل . فما نطلق عليه اليوم اسم العلم الطبيعي - سواء أكان فيزياء
أم كيمياء أم بيولوجيا - كان مستبعداً من مجال العلم الصحيح عند
أفلاطون لأنه وثيق الارتباط بعالم التغير والحركة والتحول ، ولأنه ينتمي
الى صميم العالم المادي المحسوس . وما نسميه بالنتهج التجريبي كان
عند أفلاطون يدخل في باب « المعرفة الفنية » ، لأن استخدام
طريقة التجربة والملاحظة يؤدي الى الخط من قدر الباحث ، ويدل على
أن مكانته الذهنية لم تصل الى القدر المطلوب من التجسيد . والعلم
الوحيد الذي أبدى له أفلاطون قدراً من الاحترام - من بين علوم
الطبيعة - هو علم الفلك ، وذلك لعدة أسباب : أولها أن ذلك العلم
يتعلق بموضوعات ذات طبيعة « الهية » أزلية ، هي النجوم السماوية
(وفي ذلك كان أفلاطون مسائراً للاتجاه الفيثاغوري الذي كان يؤله
النجوم) ؛ وثانيها لأن للرياضيات الدور الأكبر في دراسة هذا العلم ،
أما الملاحظة فلا جدوى منها في هذا المجال (٥٢٩) ؛ وثالثاً لأن هذا
العالم يرتفع فوق مستوى عالنا الأرضي المحسوس . ولا جدال في أن
الاقبال على دراسة علم الفلك على أساس مقدمات كهذه لابد أن يؤدي
الى نتائج باطلة . وبالفعل أكد « سارتون » أن نجاح أفلاطون في هذا
الميدان كان راجعاً الى سلسلة من سوء الفهم : فقد كان الفلاسفة
يعتقدون أنه وصل الى نتائجه بفضل مبريرته الرياضية ، ولم يشأ
الرياضيون أن يناقشوا نفس هذه النتائج لأنهم نسبوها الى مبريرته

الفلسفية . فقد كان يتكلم بالألفاظ ، ولم يجرؤ أحد على الاعتراف بأنه لم يفهمه خوفا من أن يهتم بأنه رياضي فاشل أو ميتافيزيقي فاشل (١) . وهكذا يمكن القول ان المنهج التجريبي ، وكذلك العلم الطبيعي ذاته ، قد أصابه تخلف كبير نتيجة لحرص افلاطون على ايجاد فاصل قاطع بين عالم المفاهيم الرياضية المجردة وعالم الحسوسات ، وعلى تصوير التجريد الرياضي بأنه « ترفع » عن الطبيعة . وقد ظلت البشرية طويلا تعاني آثار هذا التخلف ، وظلت آراء افلاطون هي المسيطرة على أذهان الباحثين في هذه الميادين حتى مطلع العصر الحديث ، حين أمكن لأول مرة استخدام الرياضيات - التي كانت هي ذاتها علما يدين لليونانيين بالكثير - في حل مشكلات هذا العالم الطبيعي ، وتحقيق ذلك الامتزاج الذي كان افلاطون يراه جريمة لا تغتفر .

الرحلة الثالثة - دراسة الديالكتيك

اما هذه المرحلة الأخيرة فتوازي - في نظامنا التعليمي الحديث - مرحلة التعليم الجامعي ، وان كانت تبدأ في سن الثلاثين . ومن الواضح ان هذه هي مرحلة الانتقاء النهائي ، وان أولئك الذين ينالون هذا النوع من التعليم هم خلاصة عملية الاختيار التي تتم طوال المراحل السابقة . ولتذكر هنا ما قلناه من قبل ، في صدد مبدأ الاختيار هذا ، من أن عملية الانتقاء ذاتها تكاد تكون مستحيلة من الوجهة العملية . فالحراس يوضعون مند طفولتهم حتى شيخوختهم في رقابة مستمرة ، لكي تختبر قدرتهم على تحمل الشدائد ، وعلى التجريد الرياضي ، وعلى التأمل الفلسفي ، فضلا عن اختبار أخلاقهم ومدى إخلاصهم لأنفسهم ولوطنهم . ولا جدال في أن هذا يقتضي وجود جهاز قوى للرقابة يصعب أن نجد له نظيرا في أشد نظم الحكم صرامة في القرن العشرين ، فضلا عن أن استخدام الوسائل المتاحة في ذلك العصر ، من أجل وضع الفرد تحت رقابة دائمة ، لابد أن يجعل حياة هذا الفرد جحيما لا يطاق . ومن جهة أخرى فلابد من عدد هائل من الرقباء من أجل تسجيل تفاصيل حياة كل حارس واستخلاص النتائج اللازمة من تصرفاته ، ولابد أن يكون لدى هؤلاء الرقباء من الحكمة ومن راحة العقل ما يتيح لهم أن يطبقوا بنزاهة تلك المعايير اللازمة لتقدير تصرفات كل حارس . والحق أن افلاطون يكرر دائما قوله : سنختار الحارس الصالح ، ونستبعد غير الصالح ، الخ .. ولكن من هم أولئك الذين تمثلهم « نون الجماعة » هذه ؟ هناك في الدولة

التي رسم معالمها طبقة بهذه الكثرة ، وبهذا السمو العقلي والأخلاقي ، ولديها الفراغ والامكانات التي تتيح لها القيام بعملها الشاق في الرقابة الدائمة لسلوك الجميع ؟ وإذا كان في الدولة كل هذا العدد الهائل من الرقباء الفضلاء ، الذين يملكون معايير الصواب والخطأ ويطبقونها ، فيكفي وجود هؤلاء بهذه الكثرة لكي تكون المدينة الفاضلة قد قامت بالفعل - أي أن في العملية كلها نوعا من الدور المنطقي !

وعلى أية حال ، فإن الدولة تختار أصلح الحراس ، ممن اجتازوا مرحلة التعليم الرياضي ، لتنتقل بهم إلى أسس مراحل التعليم - مرحلة مشاهدة « الخير » في ذاته ، ومعاينة سر الكون ، وكشف الحقيقة العليا عن طريق « الديالكتيك » .

والأمر الذي يعنينا بحق ، في هذا الفصل الذي نخصه لموضوع التربية عند أفلاطون ، هو تحديد أفلاطون لسن الدراسة الفلسفية ، وللمرحلة التي ينبغي فيها أن تدرس الفلسفة . فدراسة الفلسفة تأتي عنده بعد دراسة العلوم - أو ما يوازئها في برنامج أفلاطون التعليمي ، وهو الرياضيات والأبحاث المرتبطة بها - ولا تأتي بوصفها « بدلا » لدراسة العلوم . وبعبارة أخرى ، فلا بد لكي يكون المرء فيلسوفا بحق من أن يكون قد استوعب أكبر قدر يستطيع استيعابه من العلوم . ومن جهة أخرى فلا بد أن يكون دارس الفلسفة انسانا ناضجا ، بل في قمة النضج ، لأن هذه الدراسة الرفيعة تحتاج إلى استخدام ملكات العقل على أوسع نطاق ممكن ، وبأشد درجة ممكنة من التركيز .

والواقع أن أفلاطون لا يمل تأكيد فكرته القائلة أن لدراسة الفلسفة في سن مبكرة أضرارا جسيمة . فهو في أحد المواضع يقول : « من أهم الاحتياطات أن نمنعهم من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثةهم . ولعلك قد لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ، ويتخذونه ملهاة ، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة . فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم ، فإنهم يحاكونه ويبتدون حجج الآخرين على نفس النحو ، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه ويمزق ملابسه » . (٥٣٩) . وهو يريد فكرته أيضا في موضع آخر : فيقول : « أن على الدولة أن تعامل الدراسة الفلسفية بطريقة مضادة تماما لتلك التي تعاملها بها الآن . . . أن دراس الفلسفة في الوقت الحالي صعبة لم يكادوا يتجاوزون مرحلة الطفولة . وهم لا يكرسون لها سوى الفترة السابقة على تلك المرحلة التي يمكنهم فيها تسب المال وإدارة شئون بيت خاص بهم . وحتى أولئك الذين يشتهرون

بأنهم أقرب الجميع إلى الروح الفلسفية ، يسارعون إلى الهروب من الفلسفة حالما يقتربون من أعقد أجزائها ، وأعنى به الديالكتيك . أما في حياتهم التالية ، فانهم يظنون أنهم فعلوا الكثير حين يقبلون دعوة توجه إليهم لسماع مناقشة كهذه ، إذ أن الفلسفة عندهم ليست سوى وسيلة للتسلية فحسب . (٤٩٧ - ٤٩٨) .

والحق أن أفلاطون يكاد يشير إلى دارسى الفلسفة غير الناضجين — ممن تحفل بهم جامعات القرن العشرين — حين يتحدث عن أولئك الذين لا يعرفون إلا « كلمات مرصوفة بعضها إلى جانب البعض على نحو مصطنع ، دون أن تجمعها وحدة طبيعية .. » (٤٩٨) . فهو من أقوى الناس شعورا بضرر البداية المبكرة في هذا النوع من الدراسات . ومع ذلك فإن من المؤسف أن الفلسفة تدرس اليوم — في العالم أجمع — لغتية مراهقين يظنون أنهم بدراستهم هذه قد اكتملت لديهم كل عناصر الحكمة ، ما داموا يستخدمون في دراستهم تعبيرات توحى لهم بأنهم قد أصبحوا حكماء بالفعل . هؤلاء الفتيان الذين يعدون للتخصص في دراسة الفلسفة وهم ما زالوا في سن لا تسمح لهم بإصدار أى حكم من الأحكام الفلسفية الشديدة التعميم ، ولا تتيح لهذه الأحكام — إذا صدرت — أن تؤدي وظيفتها الصحيحة في سياق الدهن الذى يصورها — هؤلاء الفتيان لابد أن يسيئوا فهم وظيفة الفلسفة ، ولابد أن يتصوروها نوعا من القدرة السحرية على إيجاد الأشياء أو اعدامها ، وأن يباهوا أقرانهم بهذه القدرة ، ويستخدموا معلوماتهم الفلسفية في صياغة الأعيب لفظية يظنون أنفسهم بفضلها أوسع عقلا ممن عداهم من الناس . ذلك لأن الفلسفة بطبيعتها قد تعطى من يدرسها شعورا بالفور ، إذ تجعله يطلق أهم الأحكام عن مصير الحياة الإنسانية والكون بأكمله ، وهى أحكام لا يجسر باحث آخر فى أى فرع من فروع العلم على إصدارها . ولابد لمواجهة تأثير هذا الشعور بالفور من قدر كبير من النضج العقلى ، لكن يضع دارس الفلسفة معلوماته في موضعها الصحيح ، ولا يتوهم أنه قد أصبح بفضلها أحكم من الناس جميعا . ولكن أين هؤلاء الفتية الصغار الذين يدرسون الفلسفة اليوم من هذا النضج العقلى ؟ اليسوا خليقين ، كما قال أفلاطون ، بأن يصبحوا أشبه بالجرى « الذى يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه » ؟

ومن جهة أخرى ، فقد أكد أفلاطون ضرورة تزود دارسى الفلسفة بقدر كبير من المعرفة العلمية قبل أن يقبلوا على دراستهم هذه ، أى أنه أدرك خطر ممارسة الفلسفة في فراغ عقلى ، كما يحدث بالفعل للطلاب

« المتخصصين » في الفلسفة في أيامنا هذه . وصحيح أننا لن نستطيع أن نطلب إلى دارسي الفلسفة أن يستوعبوا العلم كله ، لأن هذا أصبح الآن مستحيلا ، ولكن لا بد من وجود أساس علمي - أيا كان - للدراسة الفلسفية ، بدلا من أن نتخذ من هذه الدراسة « بدلا » يغني عن كل تخصص آخر (١) . ولا شك أن هذا المطلب قد أصبح في عصرنا هذا أشد الحاجة مما كان في عصر أفلاطون . ذلك لأن الفلاسفة القدماء كانوا على الأقل يؤمنون بقدرة العقل الخالص على بلوغ الحقيقة بقواه الخاصة . أما نحن فلم نعد نؤمن بمثل هذه القدرة . ولكن من الغريب مع ذلك أن الفيلسوف الذي جعل المعرفة « تذكر » ، وأكد أن أسمى معرفة هي تلك التي يحصلها العقل بقدرته الديالكتيكية وحدها ، دون مساعدة من الحواس أو من العالم الخارجي - هذا الفيلسوف هو الذي جعل دراسة الفلسفة مرحلة نهائية تكون قمة وتزججا للأعداد العلمية الطويل ، أما نحن الذين أصبحنا ندين للعلم بأعظم الفضل في حياتنا ، فقد أصبحنا نخالف شرط أفلاطون ، ونجعل من الفلسفة « تخصصا » لشبان صغار يفتقرون إلى التكوين العلمي وإلى النضج النفسي والتمهيؤ الذهني ، بدلا من أن نجعلها معرفة ترتكز على أساس متين من العلم ، ولا تفرس إلا في تجربة ناضجة مهيأة لاستقبالها .

(١) انظر المؤلف مقال « الفلسفة والتخصص العلمي » ، مجلة الثقافة ، المجلد

الميتافيزيقا

إذا نظرنا إلى محاوره « الجمهورية » من خلال تصنيفاتنا المألوفة لفروع البحث الفلسفى ، فسوف نجدها محاوره لا تحتل فيها الأبحاث الميتافيزيقية مكانة رئيسية ، إذ أن هذه الأبحاث تكاد تقتصر على مواضيع متفرقة ، نجدها فى أواخر الكتاب الخامس ، وفى الكتابين السادس والسابع على الأخص . وفصلا عن ذلك فإن الأبحاث الميتافيزيقية تختلط فى معظم الأحيان بأراء أخلاقية وتربوية وسياسية ، وتظهر فى سياق ذلك فإن الانفصال القاطع بين المجالات المختلفة للبحث الفلسفى لم يكن - كما أشرنا من قبل - أمرا معترفا به عند أفلاطون ، إذ كانت الأبحاث النظرية الخالصة تمتزج بالأبحاث العملية بحيث تتعاقب الأفكار المنتمية إلى كلا المجالين دون أن يشعر القارئ بأى تعارض بين هذا وذاك . ومعنى ذلك أننا إذا تأملنا المسألة من وجهة نظر أفلاطون ذاته ، أمكن القول أن كل أفكاره فى ميدان الأخلاق والتربية والسياسة تدعم آراءه الميتافيزيقية ، وأن آراءه الميتافيزيقية بدورها تساند أفكاره فى تلك المجالات العملية ، بحيث يمكن ، من وجهة نظر معينة ، أن يتسع نطاق الأبحاث الميتافيزيقية فى المحاوره باندماجها مع سائر الأبحاث المرتبطة بها ، وعندئذ لا تعود للميتافيزيقا مكانة ثانوية على الإطلاق . ومع ذلك ، فسوف تكفى ها هنا بالتنبيه إلى إمكان التوسع فى فهم الميتافيزيقا على هذا النحو ، ما دمتنا قد أفردنا فصولا سابقة لبحث كل موضوع عالجه أفلاطون فى المحاوره على حدة . وسيتناول آراء أفلاطون الميتافيزيقية على نفس النحو الذى تناولنا به بقية موضوعات بحثه ، أعنى من حيث هى مبحث منفصل .

نظرية الصور أو المثل :

يرتبط الحديث عن الصور أو المثل في محاوره الجمهورية بالحديث عن العلم أو المعرفة ارتباطاً وثيقاً . فعندما يأتي ذكر المثل لأول مرة بصورة واضحة في المحاوره ، في أواخر الكتاب السادس ، نرى أفلاطون يصفها بأنها الماهية الحقيقية للأشياء ، أي هي « الجميل في ذاته ، والخير في ذاته . . » (٥٠٧) ثم يوضح الطابع العقلي للمثل ، ويبين أن العقل هو وحده الذي يستطيع إدراكها ، ويتأثر مثال الخير ، وهو أرفع المثل ، بالشمس في العالم المنظور ، ويخلص من ذلك إلى النتيجة الآتية : « وعلى ذلك فإن ما يضمن الحقيقة على موضوعات المعرفة ، وما يضمن ملكة المعرفة على العارف ، هو مثال الخير ، فهو علة العلم والحقيقة » . (٥٠٨)

ولكن ، أي علم هذا الذي تعد المثل أصلاً أو علة له ؟ هذا — في رأينا — هو السؤال الأكبر الذي يواجه الباحث في فكرة المثل عند أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون لا يدع لنا مجالاً للشك في أن كل علم إنما يتم من خلال إدراك العقل للمثل أو معانيته لها . فالجميل في ذاته هو أساس معرفة الجمال ، والخير في ذاته هو أساس معرفة الخير ، أي أساس العلم الأخلاقي ، والعلم الرياضي بدوره يفترض إدراكاً لأنواع من الصور ، بل أن معرفتنا بأي مجال من مجالات العلوم البحتة هي قبل كل شيء معرفة بصور أو مثل . ومع ذلك ، فهل يعد ذلك العلم الذي يقصده أفلاطون مماثلاً لما نعتيه نحن بكلمة العلم ، أم أنه معرفة من نوع خاص ؟ وهل يعد هذا النوع الخاص من المعرفة ، أن كان هو المقصود ، مكملًا للعلم أم مضاداً له ؟

الحق أن كل غموض نظرية الصور أو المثل إنما يتركز في هذا السؤال . ونقول أن النظرية غامضة لأنها بالفعل قد حيرت الشراح منذ القدم . ومنذ أن وجه أرسطو اعتراضاته المشهورة على النظرية ، وحاول في الوقت ذاته تفسيرها بطريقته الخاصة ، أثير جدل لا نهاية له بين الباحثين حول طبيعة هذه الكيانات الغامضة ، وحول المعاني التي كان يقصدها أفلاطون حين عرض هذه النظرية . وليس من مهمتنا في بحث كهذا أن نخوض في تفاصيل المناقشات المدرسية التي طالما تارت بين الشراح حول هذا الموضوع ، لا سيما وأن المشكلة الميتافيزيقية — كما قلنا من قبل — لا تحتل المكانة الرئيسية في محاوره الجمهورية ، وإنما سنقتصر بحثنا على السؤال السابق الذي نعتقد أنه أهم الأسئلة التي تثيرها هذه النظرية ، وأجدرها بعناية الدارس وجهده .

فمن الممكن أن تفسر طبيعة المثل على أنها تعبير عن الشرط الأساسي الذي ينبغي أن يتصف به كل تفكير عامي ، وهو شرط الشمول والبعد عن الجزئيات والتجرد عن الخصوصيات . وبهذا المعنى يقترب المثل أو الصورة الأفلاطونية من معنى الفكرة العامة *idée générale* ، أو الحد المنطقي . ذلك لأنه لا علم إلا بما هو عام ، أما الفردي فلا وجود له في العلم إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي . ولو تناولنا أي تصور أو مفهوم عام ، لوجدنا بينه وبين الصورة الأفلاطونية شسبها واضحا : إذ أن التصور بدوره يضم كثرة تجمع بينها وحدة مشتركة ، بحيث أن أفراد هذه الكثرة « يشاركون » في هذا التصور ويندرجون تحته ، مثلما يندرج أفراد أي مثال معين تحت المثال ذاته ويشاركون فيه . ولو قمنا بتحليل لطبيعة الواقع ذاتها ، لانتبهنا إلى هذه النتيجة ذاتها : ذلك لأن الصفات الحسية ، في طابعها الفردي ، لا تكون بذاتها معرفة ، وإنما يكون الإدراك الحسي الفردي لحظة عابرة لا تكرر . ولابد من تحليل هذا الإدراك إلى كييفيات ثابتة تقوم بينها هوية ، وتتيح فهم الإدراك ذاته فهما معقولا . وأذن فالمعرفة لا تكون ممكنة ، وبسط كثرة المتغيرات ، إلا بوجود تقاطع الارتكاز الثابتة هذه ، التي لا يستطيع الدهن تحصيل أي علم بدونها (١) .

مثل هذا التفسير - الذي يورده الأستاذ « رى A. Rey » في أحد كتبه التي خصصها لدراسة التفكير العلمي اليوناني - يجعل من نظرية المثل تعبيراً عن روح العلم ذاتها ، ولكنه تعبير يتخذ صيغة أسطورية ، إذ أن أفلاطون ، جرياً على عادة اليونانيين في تجسيم الكيانات الفكرية وإضفاء طابع حيوي *animiste* عليها ، قد حول المثل ، الذي هو في الأصل مبدأ للمعرفة ، إلى كيان واقعي له قدرة سببية . بل إن فكرة « التذكر » بدورها تفسر على أنها تعبير ذو شكل أسطوري عن حقيقة مألوفة في مجال العلم : إذ أن معارفنا تتخذ شكل « تعرف » على الكثرة المعطاة الحاضرة من خلال تصورات ومفاهيم موجودة في الدهن من قبل . وليست عملية التعرف هذه إلا نوعاً من التذكر ، أي إدراك الكثرة المتغيرة التي تمر بنا في اللحظة الزاهنة ، من خلال عناصر ثابتة لها في الدهن وجود سابق (٢) . وأذن ففي نظرية الصصور يعرض أفلاطون

(١) Abel Rey: La maturité de la pensée scientifique en Grèce, p 233-234.

(٢) Ibid, p. 236, 340-342.

وانظر أيضاً . Caird: The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 1904, Vol I, p 93

الشروط الضرورية لقيام كل معرفة ، ولكنه يعرضها بالطريقة الأسطورية الحيوية التي كانت شائعة لدى اليونانيين عامة ، وإثيرة لدى أفلاطون بوجه خاص .

ويتكرر هذا التفسير لدى عدد غير قليل من الشراح ، كان من اقربهم « هافلوك Havelock » الذي أكد أن فكرة التجريد كانت شيئا جديدا على العقل اليوناني ، الذي لم يكن قد اعتاد الرأي القائل أن أساس معرفة الأشياء لا يكمن في مظاهرها الحسية أو أشكالها المتغيرة ، وإنما ينحصر في مجموعة من النسب والعلاقات والأفكار المجردة التي يدركها العقل لا الحواس . ولقد كانت هذه بعينها هي الفكرة المسيطرة على عقل أفلاطون ، غير أنه ابتدع للتعبير عن المفاهيم المجردة لفظ « الصور » ، بدلا من أن يستخدم لفظ « التصور concept » الذي يشيع بيننا الآن . ولما كان الطريق الذي يشقه جديدا كل الجدة ، لا بالنسبة إلى الفكر اليوناني فحسب ، بل بالنسبة إلى الفكر الغربي بوجه عام ، فقد كان من الطبيعي أن يتطرق في تأكيد الطابع التجريدي للصور ، وأن يصل به الأمر - أعمانا في فصلها عن المحسوسات المتغيرة - إلى أن يجعل لها عالما مستقلا قائما بذاته (١) . فالمثل الأفلاطونية ما هي إلا « المقولات » وقد تأكد طابعها التجريدي إلى حد القول بوجودها قائمة بذاتها ، مستقلة عن الكثرة المتغيرة ، بل عن الدهن المدرك ذاته ، ومن هنا جعلها أفلاطون - بطريقة أسطورية - توجد في عالم خاص مقابل لعالمنا هذا وسابق عليه ومستقل عنه ، هو عالم المثل .

هذا الرأي في تفسير نظرية المثل الأفلاطونية. يجعل من هذه النظرية تعبيرا مبكرا عن طبيعة المفاهيم العلمية ، وعن تلك العملية التي تتم بها المعرفة في الدهن ، وإن يكن ذلك تعبيرا اكتسب طابع التطرف ، شأنه شأن كل تعبير رائد عن حقيقة لم تألفها الأذهان بعد . فإذا صح هذا التفسير ، كان معناه أن أفلاطون لا يختلف كثيرا عن المثاليين المحدثين في تأكيدهم للعنصر العقلي الكامن في طبيعة الكون ذاته ، وفي محاولتهم تفسير العالم من خلال مقولات ذهنية معينة . ولكن هل يحق لنا بالفعل أن ننسب إلى آراء أفلاطون هذا الطابع المثالي الحديث ؟

إن المثالية الحديثة ، حين ترفض المحسوسات بوصفها « مظاهر » ، ترد هذه المحسوسات إلى معطيات الوعي ، لا وجود لها خارج الدهن ؛ فهي إذن ترفض ما تصف به هذه المحسوسات من حقيقة خارجية

(١) H Havelock : Preface to Plato, p. 262-264

« مزعومة » ، وتؤكد دور الدهن في تكوينها . أما أفلاطون فإنه يسلبه المحسوسات كل عنصر ذهني . وهو لا يأبه كثيرا بنفي صفة « الخارجية » عن الظواهر المحسوسة — كما تفعل المثالية الحديثة — لأن كل ما يهمه هو أن يسلبها صفة الوجود الحقيقي ، ويؤكد أنها لا تكون موضوعا للمعرفة . ومن المؤكد أنه لو كان أحد طائفتي بذهنه احتمال أن تكون المحسوسات تركيبات ذهنية ذاتية ينسب إليها — باطلا — وجود موضوعي ، لرفض هذا الاحتمال على الفور ، لحرصه الشديد على حرمان المحسوسات من أى عنصر ذهني .

ومن جهة أخرى ، فإن المثال الأفلاطوني لا يشترك مع « الفكرة » ، كما تفهمها المثالية الحديثة ، إلا في اللفظ (Ideas) فقط . فالفكرة في نظرنا موضوع ذهني ، وهي المقابل العقلي لعالم الأشياء ، ووجودها لا يتصور بدون وجود العقل ذاته . أما عند أفلاطون فنجد على الدوام تأكيدا لاستقلال المثال عن الدهن الذي يعرفه ، لا عن الأشياء المحسوسة التي تشترك في ذلك المثال بحسب . وبعبارة أخرى ، ففي المثالية الحديثة ترد الحقيقة والوجود معا إلى الفكر ، أما في الأفلاطونية فإن المثال يصبح هو ذاته حقيقة ووجودا مطلقا يخضع له الفكر . ففي الأفلاطونية نفمة واقعية واضحة ، ولكنها ليست واقعية الأشياء أو المحسوسات ، وإنما هي واقعية المثل أو المقولات .

ولقد حرص « تيلور » على تأكيد الفارق بين الأفلاطونية والمثالية الحديثة تأكيداً قاطعاً ، فقال : « إن نظرية أفلاطون في المثل Ideas بوصفها الموضوعات الحقيقية للمعرفة ، ليست على الإطلاق مذهباً في المثالية Idealism ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة . فهو يطلق على تصورات العلم اسم المثل ، لا لشيء إلا لأنها تكون الصور أو الأنماط التي يشيد على أساسها عالم الأشياء ، إذ أن كلمة Ideas و. eidon لا تعني إلا « الشكل » و « الصورة » بحسب . وإن مقصد أفلاطون ليقولنا تماماً لو أننا سمحنا لرأى باركلي في « الفكرة Ideas » ، من حيث هي حالة للدهن ، بأن يؤثر في تفسيرنا له . فالرأى القائل بأن المثال Ideas شيء لا يوجد إلا في داخل « نفس » ، وبالتالي فهو « فكرة » ، لا يظهر في كتابات أفلاطون إلا مرة واحدة ، في إحدى فقرات محاوره « بارمنيدس » ، وهو لم يعرض فيها إلا لكي يرفض على الفور . ذلك لأن المثل عند أفلاطون ليست « حالات » للدهن العارف ، وإنما هي موضوعات متميزة ومستقلة عنه ، تكون للدهن معرفة « عنها » ... وعلى ذلك فإن اسم الواقعية التنصورية conceptual realism أفضل وأقل غموضاً بكثير من اسم

« المثالية » ، للتعبير عن ذلك النوع من المذهب الذى كان أفلاطون أشهر مدافعي عنه (١) .

ولقد حاولت بعض المذاهب المثالية أن تجعل من الأفكار صوراً في الذهن الإلهي ، وكان هذا الرأي - بدوره - واضحاً عند باركلي . ولكن أفلاطون يجعل من المثل معايير يقبلها مدير الكون ذاته . وإذا كان « مثال الخير » عند أفلاطون هو أقرب الأفكار لديه إلى معنى كلمة « الله » كما يفهمها الإنسان الحديث ، فمن المؤكد أنه لم يقبل الفكرة القائلة أن مثال الخير يخلق المثل الأخرى من العدم ، بل أن هذه المثل هي المقاييس التي يستخدمها في تنظيم الكون ، وهي مستقلة عنه وأن كانت خاضعة له (٢) .

وإذاً فهناك عقبات أساسية تعترض طريقة التفسير التي أوردناها من قبل ، والتي تحاول أن تجعل من المثل الأفلاطونية تعبيراً عن المعقولة الكامنة في العالم ، وأن كان ذلك تعبيراً اتخذ في ظاهره صبغة أسطورية متطرفة . ومن المؤكد أن هذا التفسير ، الذي تعترضه كل هذه العقبات ، يبدو أكثر إرضاء للعقل ، لأنه على الأقل يجعل نظرية المثل أقرب إلى مقولنا ، وينفي عنها ذلك الطابع الأسطوري الذي يرتبط بالتأكيد الحرفي لوجود « عالم المثل » ، ويجعل هذا العالم كامناً في مائتنا الفعلية ، أو في أذهاننا من حيث أنها هي التي تفسى النظام والمعقولة على العالم الفعلي . ومع ذلك فإن إرضاء العقل ينبغي ألا يتم على حساب الشواهد العديدة التي تثبت أن المثل الأفلاطونية كانت مقصودة بمعناها الحرفي الذي ينفر منه العقل الحديث . والحق أنه لو كان قصد أفلاطون الحقيقي هو التعبير بطريقة أسطورية عن الطبيعة المجردة للتصورات العقلية ، لما كان في ذلك مختلفاً عن أرسطو إلا في طريقة التعبير فحسب . ومع ذلك فمن المعروف أن ثورة أرسطو على فكرة المثل الأفلاطونية لم تكن تهدف إلا إلى تفسير المثل على أساس أنها هي التصورات المجردة من كل عنصر محسوس . فلم يكن لهذه الثورة معنى إذن لو كان هذا الهدف هو الذي اتجه إليه أفلاطون منذ بداية الأمر .

والواقع أن الفلوق بين الموقفين فارق حاسم : فحين تكون المثل تعبيراً عن المبادئ المعقولة الكامنة في العالم ذاته ، يكون تفسيرها على هذا النحو غير متفارض مع التفسير العلمى للظواهر على الإطلاق .

(١) A. E. Taylor : The Mind of Plato, p 43-44

(٢) انظر الشرح الذى قدمه روس W D Ross لملامة بين مثال الخير وبينية

Plato's Theory of Ideas, p 42-43

المثل ، في كتاب :

أما حين تكون المثل منتمة الى عالم خاص بها ، وحين تؤكد استقلالها التام عن هذا العالم وملوها عليه ، وحين تكون معرفتنا بظواهر هذا العالم « تدكرا » للمثل - بالمعنى الحرفى للكلمة - فان هذا المعنى يفندو حائلا دون التقدم العلمى ، ويصبح التخلص منه أمرا ضروريا لتحقيق سيطرة العقل فى مجال المعرفة . ولو أننا نظرنا الى الفكرة فى ضوء السياق العام لأراء أفلاطون من العلم - كما عرضناها فى الفصل السابق - أصبح التفكير الأخير مرجحا الى حد بعيد . فأفلاطون لم يكن يعترف بكل ما نسميه الآن « علوما » ، وإنما كان يدرجها فى باب المعرفة الظنية . والعلم الوحيد الذى كان يحمل له الاحترام هو الرياضيات ، والفلك بدرجة أقل . ومع ذلك فقد كان احترامه لهدين العلمين يخفى بمجرد أن يقترب أولهما من العلم المحسوس لا ستخلاص نماذج منه تعين على فهمه ، وبمجرد أن يعتمد تاتيهما على عنصر المشاهدة والملاحظة . ومثل هذا الفصل القاطع بين عالم العقل وعالم الأشياء يوحى بأن أفلاطون لم يكن ليقبل الرأى القائل أن المثل ليست الا تعبيرا عن عنصر المعقولة فى العالم الذى نعيش فيه .

أن التفسير الأقرب الى الواقع هو أن أفلاطون أراد من المثل أن تكون أنموذجا من الثبات والأولية يحتديه العقل فى فهمه للواقع المتغير . ولا جدال فى أن لفكرة الثبات ارتباطات قوية فى ذهن أفلاطون ، منها ما هو نظرى بحت ، ومنها ما هو اجتماعى وسياسى (١) . والأمر الذى يكاد يكون مؤكدا هو أن رغبة أفلاطون فى إيقاف التغير ، وحملته على الحركة والصيرورة ، هى التى دفعتة الى اتخاذ هذا الموقف المتطرف ، وإلى وضع عالم المثل فى مقابل عالم الواقع المتغير . وعلى هذا الأساس يبلغو نظرية المثل أقوى تعبير من ازالة القانون الذى يتحكم فى العالم ، وينبغى أن يتحكم أيضا - بنفس الثبات والصرامة - فى عالم الانسان ، لكى يحقق فيه نظاما يضمن القضاء على كل تغير ، ويحفظ لكل موجود وجوده على ما هو عليه .

وإذا شئنا أن نزيد الفكرة السابقة ايضا ، لقلنا أن المعقولة عند أفلاطون ليست هى القانون الكامن فى حركة التغير ذاتها ، وإنما هى قانون يفرض على هذه الحركة من الخارج ، ويقضى على عنصر التحول والصيرورة فيها . وعلى حين أننا ننظر اليوم الى القانون العلمى على

(١) انظر مثلا تفسير « سارتون » لفكرة الثبات عند أفلاطون على أساس زعمه

(History of Science, Vol I, p 410)

المحاضرة .

انه هو التعبير المنظم عن مبدأ التغير ونظامه في الظواهر ذاتها ، فان أفلاطون كان يريد من العقل أن يتجاوز هذا المبدأ ، الذى هو في رأيه مبدأ « عرضى » ، ليصل الى ما يوجد وراءه من ثبات ودوام . صحيح أننا اليوم لا ننكر وجود نوع من الثبات في القانون العلمى - وهو الثبات الذى لا بد منه لفهمان موضوعية ذلك القانون واتفاق الأذهان عليه ، بل لمجرد امكان معرفته - غير أننا نستمد ذلك الثبات من صميم العلاقات التى تعبر عن ايقاع الحركة والتغير في الظواهر . ومن جهة أخرى فنحن لا نربط هذا الثبات « بالأزلية » ، اذ تؤمن بأن معرفتنا بدورها خاضعة لتتطور التغير ، وبأن من أسس الروح العلمية أن نترك المجال مفتوحاً لاي تطور يطرأ على فهمنا للعالم - وهو تطور لا ينبعث في أذهاننا تلقائياً ، وإنما ينشأ عن ذلك الرجوع الدائم الى الظواهر ، والاتصال المستمر بين الذهن المعارف وبين الواقع ، ومحاولة زيادة فهمنا له دقة على الدوام . واذن ، فما زال العقل البشرى يربط بين امكان المعرفة وبين وجود نوع من الثبات في القوانين التى يتعامل بها عقله مع العالم ، غير أن هذا الثبات كامن في قلب الواقع التغير نفسه ومستمد منه ، وهو ليس على الإطلاق نظاماً أزلياً يفرضه عليه عقل مترفع عن عالم الأشياء وبمفصل . منه انفصالاً قاطعاً . وبالاختصار ، فان أفلاطون اذا كان قد أراد من نظرية المثل أن تعبر عن طبيعة النظرية العقلية الى العالم ، من حيث أنها تتخطى عن الطابع العرضى للظواهر المتغيرة ، وتعلو على التقلبات العشوائية للأذهان الفردية أو للأحوال المتغيرة في الذهن الواحد ، فانه قد تطرف في تأكيده هذا الى الحد الذى يجعل من المثل عنده عائقاً في وجه المعرفة العلمية لا تعبيراً أصيلاً عنها .

تشبيه الكهف :

في مطلع الكتاب الساليع من محاوراة الجمهورية يعرض أفلاطون تشبيهاً مشهوراً نستطيع أن نعدّه قمة للمحاوراة بأسرها ، بل للمذهب أفلاطون بوجه عام ، وربما كان تلخيصاً لتراث فلسفى كامل . ذلك لأن فلسفة أفلاطون تبلغ قمتها في مثال الخير ، الذى هو حد أعلى تقف هدم الفلسفة ازاءه في تعجب وحيرة ، ويخوض أفلاطون بحثه في مثال الخير بحلر شديد ، وكأنه موضوع مقدس لا ينبغي - ولا يمكن - الاقتراب منه الا في حدود معينة لا يستطيع العقل البشرى تجاوزها . فما أشبه لهجته حين يتحدث من الخير باللاهوت السلبى الذى يكتفى بالصفات السلبية للألوهية تأكيداً لعلو الفكرة على الأفهام ، أو يستدل على صفات.

الخالق من مخلوقاته ، تعبيرا عن استحالة الوصول الى هذه الصفات بطريق مباشر .

ولقد اورد افلاطون في الكتابين السادس والسابع سلسلة من التشبيهات تكون كلها حلقة متكاملة ، هي تشبيه الشمس ، والخط ، والكهف . كل هذه التشبيهات لا تهدف ، في واقع الأمر ، الا الى محاولة الاقتراب من طبيعة هذا المبدأ الاسمي الذي لا يتناوله افلاطون الا بتجويل وتقديس شديدتين . فهو يشبه الخير بالشمس ، ويشبه العالم الذي يدين بوجوده للخير بالاشياء التي تتلقى نور الشمس ولا ترى الا بفضله ، أما العقل الذي هو وسيلتنا الى معرفة الخير فهو أشبه بالعين التي هي العضو المختص برؤية النور في الانسان . وفي تشبيه الخط يعرض افلاطون المراحل المتدرجة للمعرفة ، التي تبدأ بمعرفة ظلال الاشياء الفعلية ، وتنتهي الى تعقل المثل الخالصة ، وعلى رأسها الخير (١) .

ومن المعروف به ان تشبيه الكهف امتداد لهذين التشبيهين السابقين ، بل انه في رأي بعض الشراح يكون معها ، ولا سيما تشبيه « الخط » ، وحدة واحدة ، وتشبيها واحدا (٢) . فالهدف من هذه التشبيهات كلها واحد ، وهو أن يشرح بطريقة مجازية ذلك الموضوع الذي لا يمكن فهمه بطريقة مباشرة ، والذي هو مع ذلك مصدر كل معرفة حقيقية ، وكل وجود حقيقي ، وهو فضلا عن ذلك النموذج الذي لا يكون بدونه حكم صحيح للدولة ، او تربية سليمة للفرد . ومع اعترافنا بأن تشبيهات النور (أو الشمس) والخط والكهف تكون كلها وحدة واحدة ، أو حلقة متصلة في تشبيه واحد يزداد احكاما ودقة بالتدرج ، فاننا نستطيع أن نلمح مع ذلك نوعا من التخصص في كل من هذه التشبيهات ، أو نوعا من الحركة الديالكتيكية بينها . ذلك لأن تشبيه الشمس يتعلق بالموضوع نفسه ، أي بمحاولة الاقتراب من الخير ذاته من خلال اقرب الأمثلة اليه ، وهو الشمس . وتشبيه الخط يتعلق بالذات التي تعرف هذا الموضوع ، أي بدرجات المعرفة التي يمر بها ذهن الإنسان في انتقاله من الجهل التام الى المعرفة العقلية الخالصة التي هي وسيلة الى عبادة الخير . أما تشبيه الكهف فيتعلق بالذات والموضوع معا ، إذ أنه يتحدث عن حالات العارف في انتقاله من الجهل الى العلم ،

(١) انظر الجزء الأخير من الفصل السابق . . .

(٢) N.R. Murphy : The Interpretation of Plato's Republic, Oxford,

1960, p. 136

أو من انطلاس العقل الى استنارته ، كما يتحدث من درجات الوجود ذاته ، أى من المراتب المدرجة للواقع ، من الالوجود كما تمثله الظلال الى الوجود الكامل كما ترمز اليه الشمس . ومعنى ذلك أن تشبيه الكهف مركب من التشبيهين السابقين ، يجمع بين المعرفة وموضوعها في وحدة واحدة ، ويواصل مهمة تشبيهى الشمس والخط ، ولكن على مستوى أعلى واعتقد .

ولقد كان من الطبيعى أن يوحى تشبيه الكهف ، في تعقده وتعدد جوانبه ، بتفسيرات متعددة . فمن الممكن أن يفسر تفسيراً سياسياً ، على أساس أنه يشير الى الفارق بين معرفة الفيلسوف - الذى هو جدير بحكم الدولة - ومعرفة أولئك الذين يحتاجون الى الفيلسوف لكي يقودهم الى النور . ومن الممكن أن يفسر - كما قال أفلاطون ذاته في مستهل التشبيه - من خلال فكرة الاستنارة *epideia* والانتقال الى الاستنارة *epideia* ، وهو التفسير الذى يقول به « ييجر » ، بل يتخذ منه عنواناً لكتابه المشهور عن المثل العليا للحضارة اليونانية (١) . وتبعا لهذا التفسير يكون تشبيه الكهف أشبه بمقارنة بين نمطين من الحياة : حياة تنفق الى الاستنارة ، مع الظلال داخل الكهف ، وحياة مستنيرة تدرك حقائق الأشياء في ضوء الشمس . وهو بالتالى مقارنة بين نوعين من القيم ، لا يعد أحدهما وجها سليبا للآخر فحسب ، بل يعد حالة فعلية يعيش فيها أغلبية البشر ويدافعون عنها بكل ما أوتوا من قوة ، ويضطهدون كل من يحاول انتشالهم منها ، أى أنه حالة ايجابية منحرفة ، يجد فيها الناس رضا فعليا ، ويستمتعون فيها بملذات خاصة تقف في مواجهة النعمة التى يجدها الفيلسوف في حياته ويستعدها من قيمه . ففي الكهف اذن نظام متكامل يعمل على ارضاء هذا المزاج المفتقر الى الاستنارة ، والدفاع عن قيمه ضد كل نزوع فلسفى الى الحقيقة . وبالاختصار ، فالكهف يصور الصراع الأولي بين قيم الحياة الفلسفية وقيم الحياة اليومية السطحية ، وهو صراع قد يدور في داخل الفرد نفسه مثلما يدور بين فئات من البشر .

على أن التشبيه ينطوى - في رأينا - على عنصر آخر لا يقل أهمية عن العناصر السابقة ، هو المقارنة بين مستويات الواقع ، وهي مقارنة تنتمى الى صميم الميتافيزيقا ، بل أنها ربما كانت أوضح تلخيص لنمط كامل في التفكير الميتافيزيقي كان له أقوى الأثر في تحديد مجرى التفكير

(١) انظر أيضا العرض الجيد الذى قدمه الدكتور عبد الغفار مكاوي لوجهة النظر

هذه في مقال عنوانه « كهف أفلاطون » بمجلة « المجلة » عدد أكتوبر ١٩٦٦ .

الفلسفى التقليدى بأسره . فلنحاول اذن كشف هذا الوجه من أوجه تشبيه الكهف ، واستخلاص ما له من دلالة ميتافيزيقية كبرى .

كان الكهف موضوعا يتردد طوال تاريخ الأساطير والعقائد البشرية . فلكهف ، من حيث هو تكوين مادى ، قدرة فريدة على الالة خيصال الإنسان ، وهى لقدرة تتجلى بصورة متكررة فى ضروب شتى من أساطير الإنسان وفنونه وآدابه . فتمثل أبعد عصور التاريخ ، نجد الكهف مكانا ملائما للوحى ، وللرؤيا (١) . والكهف رمز واضح لحاجة الإنسان الى الحماية والمأوى والشعور بالأطمئنان من إخطار العالم الخارجى ، ولكن فيه ، من ناحية أخرى ، من الغموض ما يجعله مصدرا دائما للإلهام ، ومدخلا مفضلا ينتقل به خيال الإنسان من العالم الطبيعى الى عالم ما فوق الطبيعة .

ولقد أشار « شول Schuhl » الى تلك الأبحاث التى ثبت فيها ان من الممكن مقارنة عناصر الكهف الأفلاطونى بمسرح الظل فى الشرق الأقصى ، واقتبس قولا لأحد الباحثين ، مفاده ان عرض مسرح الظل فى الهند كان يتم فى كهوف . وهو يستدل من ذلك على أن أفلاطون كان يصف فى تشبيهه هذا منظرا يؤلف على الأرجح جزءا من شعائر دينية كتلك التى تؤدي بعد بلوغ مرحلة السلوك فى عبادات الأسرار القديمة (٢) . ومع ذلك فربما كان مصدر التشبيه أهم من هذا بكثير : ذلك لأنه اذا كان الكهف رمزا لحاجة الإنسان الى المأوى ، فقد كان من الطبيعى أن يلجأ اليه الإنسان ، منذ أقدم العصور ، ملتصقا فيه الأمن والطمأنينة . وأقلب الظن أن ظروفنا طبيعية متعددة كانت ترضيه على أن يلتزم كهفه فترات طويلة لا يبارحه . وخلال هذه الفترات الطويلة كان من الطبيعى أن يوقد النار التماسا للدفء ، أو ردا لشألة الوحوش ، أو تبديدا لظلام الكهف الدامس . ومن المؤكد أن هذه النار كانت تبعث داخل الكهف ظلالا تثير مخيلة الإنسان ، فيبدو له الكهف أشبه بعالم صغير فيه كائنات ذات أشكال شتى . فاذا ما عاد ، فى فترات الأمن النسبية ، الى العالم

(١) يمد «غار حراء» أوفصح مثل الخاصة الكهف هذه ، فى تاريخ الحضارة الإسلامية .

وتكتفى قصة « أكل الكهف » الى نفس التراث ، وإن كانت تصف «حادثا» أقدم منها .

(٢) Pierre-Maxime Schuhl : La fabulation platonicienne, Paris (P.U.F.)

الخارجى ، وغادر كهفه طلبا للغذاء ، تكونت لديه فكرة ازدواج العالم بين الواقع والخارجى وبين ظلال الكهف التى هى صدى مصغر لهذا الواقع .

تلك اذن صورة نستطيع ان نقول انها كاملة - بمعنى ما - فى الاشعور الجماعى للانسانية ، وهى تتجسد من آن لآخر فى شكل اسطورة أو قصة أو قصيدة أو لوحة أو تمثال .

ويرجع انتشار الفكرة التى تعبر عنها هذه الاسطورة الى سهولة الرموز المستخدمة فيها ، بحيث كان كل مفكر يجد فيها ما يريد ، وكانت الاسطورة ذاتها تقبل أشد التفسيرات تنوعا ومرونة . ففى كل عصر يستشعر الانسان فيه القلق من موقفه ، ويحس فيه بعدم الرضا عن الأوضاع التى يعيش فيها ، كان يلجأ مرة أخرى الى الكهف ، فيلتبس فى أسطوره تعبيرا عن اتجاهه الى الرفض . وبالفعل كانت الاسطورة ترتبط - فى معظم الأحيان - بمعنى الرفض ، وتزدهر فى كل وقت يصطدم فيه الانسان بمقبات لا يدرى كيف يتغلب عليها ، ويحس فيه باختلال التوازن بين عالمه الداخلى والعالم الخارجى المحيط به . ولكن تصوير أفلاطون لهذه الاسطورة ربما كان أروع الأمثلة التى تجسدت فيها صورة الكهف ، اذ أنه استطاع ، بقدرته على الجمع بين النزعة الشعرية والمزاج الفلسفى ، أن يلتقط هذه الصورة ، ويرفع بها الى مستوى الموقف الفلسفى العميق .

ففى كهف أفلاطون ، يدخل السجناء المقيدون بالأغلال فى شتى انواع العلاقات مع الظلال ، ولا تكون لديهم ، بالتالى ، المعرفة بالظواهر . ولا يبدأ الانسان فى تذوق طعم العلم الحقيقى الا اذا خرج من سجنه ، أى من الكهف ، وشاهد حقائق الأشياء وعمايتها مباشرة . وبهذا المعنى يكون التشبيه تلخيصا لقصة الانسان ، الذى تصوقه معرفة الظلال - أى المعرفة الحسية - عن التطلع المباشر الى الأمور فى ضوئها الحقيقى . فاذا ما طلب الى الانسان أن يفتح عينيه لمواجهة الحقائق ، اضطرب فى البداية ، وظن أن حسه اصدق من فكره ، ولكنه حين يتغفل فى العالم المقول يدرك آخر الأمر مدى فداحة الخطأ الذى كان اقتد تردى فيه ، ولا يرضى عن النور الذى أصبح فيه بديلا . فاذا أدركنا أن أفلاطون يشبه ما لنا الذى نعيش فيه بعالم الظلال ، لتبين أنه قد انضم بالفعل الى أولئك الذين استخدموا صورة الكهف فى التعبير عن سخطهم على العالم المحيط بهم ، وتطلهم الى عالم مخالف . ذلك لأن هناك صلة مباشرة بين كراهية الانسان لعالمه واحتجاجة عليه ورفضه له ، وبين سعيه الى أن ينزع عن

هذا العالم كل دلالة حقيقية ، ويرى فيه مجرد اشباح وظلال . فلك
العناصر التي تؤلف في هذا العالم لا وجود لها ؛ وهذه الآلام التي تتناوب
لا توجد بحق ؛ وهذه الأخطار التي تحيط بى ، وهؤلاء الأعداء الذين
يهددوننى ، كل هؤلاء ليس لهم وجود حقيقى . وهكذا نستطيع ان نقول
ان صورة الكهف عند أفلاطون قد خلقت التمييز الفلسفى الأساسى بين
المظهر والحقيقة (appearance and reality) ، وأكدت أولوية عالم الأفكار فوق
عالم المحسوسات ، الذى كان مكروها دائما لارتباطه بأوضاع اليمه يعيش
فيها الانسان . ولما كان التمييز بين المظهر والحقيقة ، وتأكد أولوية
عالم الأفكار ، يمثل العنصر الأساسى فى الميتافيزيقا بصورتها التقليدية ،
فمن الممكن القول بمعنى معين ان صورة الكهف هى أساس كل ميتافيزيقا .

على أن هذه الميتافيزيقا التي خلقت العالم فوق المحسوس ليست ،
كما أوضحنا ، سوى تعبير عن كراهية الانسان للعالم المحسوس ورفضه
له . وهذا العالم الذى خلقه الانسان وأغنى عليه كل صفات الكمال :
هذا العالم الثابت ، المثالى ، الذى جمع كل صفات الخير ، لم ينشأ
الا بوصفه النقيض الفكرى لعالم واقى يعيش فيه الانسان فعلا ،
ويتصف بعكس هذه الصفات . وهكذا يبدو ان أكثر المواقف الفلسفية
اغراقا فى المثالية لم ينشأ الا فى ظل أكثر أحوال الحياة ابتعادا عن المثالية ،
بل يبدو انه كلما أمن الانسان فى الابتعاد بفكره وفلسفته عن الواقع
والعلو عليه ، وكلما ازدادت المذاهب العقلية التي يشيدها بعدا عن
المحسوس وسعوا عنه ، كان الواقع الذى يعيش فيه أبعد عن أحلامه وعن
الصورة التي ترسمها مخيلته للعالم ، وكان التوازن بين الانسان وبين
عالمه أشد اختلالا .

وعلى حين أن هذا العالم الفكرى المثالى الذى يدمعه عقل الفيلسوف
هو من خلق الروح البشرية وحدها ، أى أنه هو האחق بأن يعد عالما
وهميا ، فإن العلاقة بينه وبين العالم الواقى المحسوس تنقلب فى
الأسطورة : فيصبح هذا العالم المحسوس هو الوهمى ، لأنه كما قلنا حافل
بالآلم ، ويصبح العالم المعقول هو الحقيقى ، لأن آمال الانسان وجميع
نزماته التعويضية قد تركزت فيه . وإذا كانت الميتافيزيقا القريبة قد
أسهمت بشئ طوال تاريخها الذى دام خمسة وعشرين قرنا منذ أفلاطون ،
فإن أسهامها هذا قد تركز فى دم تلك العلاقة المعكوسة ، أى تأكيد حقيقة
عالم العقل الذى تخترمه الروح ، ووهمية عالم الواقع والحس الذى
يجد الانسان نفسه فيه بالفعل . وإذا كان فلاسفة الغرب قد قنعوا بذلك
وآكتفوا به ، فليس أوضح من ذلك دليلا على انتصار أفلاطون .

على أن هناك تفسيراً آخر لصورة الكهف نستطيع أن نسميه بالتفسير غير المباشر ، لم تكن فكرته المركزية هي احتقار العالم المحسوس كما في التفسير السابق ، أى أنه لم يكن سلبياً مثله ، وإنما كان له طابع وهدف إيجابي : هو استخدام الأسطورة وسيلة لإثبات الطبيعة الحقيقية للعلم . ونستطيع أن نقول أن هذا الهدف كان بدوره في ذهن أفلاطون حين استخدم الأسطورة ، ولكن لم تكن له أهمية الهدف السابق ، ولا يمكن أن ينسب إليه إلا بطريق غير مباشر .

ففي الأسطورة إشارة هامة إلى طبيعة المعرفة ، التي لا تحصل إذا اكتفى المرء بما يراه فحسب ، بل ينبغي أن تتجاوز مجال المحسوسات المباشرة ، وأن يفترق العالم في نظره إلى الأمور عن الرجل العادي في اكتشافه بالسطح الظاهري للعالم فحسب . ولقد كان اكتشاف الناس بما يرونه فعلاً ، في مجال العلم ، هو الذي جعلهم يعتقدون مثلاً أن الشمس هي التي تدور حول الأرض ، ويحاولون الرأي الصحيح فترة طويلة ، على حين أن مكتشفى النظرة الجديدة إلى العلاقة بين الأرض والشمس كانوا يتبعون تعاليم أفلاطون في الأسطورة حين لم يكتفوا بالمظهر الذي يرونه فعلاً للعالم . فمن طبيعة المنهج العلمي أنه يقتضى نوحاً من التحرر مما تأتى به الحواس . ولسنا نعلم بذلك أن العالم ينبغي عليه أن ينكر على الدوام شهادة الحواس ، وإنما ينبغي أن عليه أن يقارن بين مختلف إدراكاته الحسية ، وأن يحكم عقله فيها ، وألا يكون خاضعاً للمظهر الذي تبدى عليه في كل الأحوال . وهكذا يمكن القول أن أفلاطون قد عبر عن شرط ضروري من شروط الروح العلمية في هذه الأسطورة ، وإن كان قد طرّف في تأكيد التضاد بين عالم الأفكار العلمية وبين العالم المحسوس إلى حد تأباه الروح العلمية السليمة ، فهذه الروح العلمية توافق على رأى أفلاطون القائل أن الفكرة التي يكونها الذهن من الظواهر ، وليس المظهر الذي تبدى عليه هذه الظواهر للحواس ، هي الموضوع الحقيقي للعلم ، ولكنها لا توافق على رأيه القائل أن الفكرة وحدها هي الحقيقة ، بينما العالم المحسوس وهم . كذلك تقبل الروح العلمية رأى أفلاطون القائل أن الأشياء الفردية ، بما تتميز به من تنوع وتغير دائمين ، لا يمكن أن تخلق أى علم ، بل ينشأ العلم بالتعامل مع أفكار هذه الأشياء ، وهي أفكار هامة تلخص القيم الثابتة للأشياء المتغيرة . ولكن العلم لا يقبل رأى أفلاطون القائل أن الأفكار توجد خارج العالم المحسوس ، وإنما هي سبب وجوده . وبالاختصار ، فالروح العلمية لا تجد نفسها مضطرة ، لكن تثبت وجود الحقيقة ، إلى أن تقول أن هذه الحقيقة تكون عالماً قائماً بذاته ، سابقاً لهذا العالم ومشتقلاً تماماً عنه ، كما قال أفلاطون ، بل هي

تتعرف بأن لهذه الحقيقة طبيعة فكرية ، وبأن ما فيها من أفكار قد استخلصت من هذا العالم الواقعي بجهد متدرج .

وما دنا قد تحدثنا عن الجهد الذي يحتاج إليه استخلاص الأفكار ، فمن واجبنا أن نلاحظ أن أفلاطون قد أشار فعلا إلى هذا الجهد في الأسطورة ، حين تحدث عن الصعوبة التي يلاقيها سجين الكهف عندما يخرج إلى العالم الحقيقي ، وعن المقاومة التي يبديها أول الأمر لعملية التنوير التي يمر بها ، وفي هذا ادراك صحيح للمجهود الذي يقتضيه العلم من الباحث ، وهو مجهود يشهد به كل كشف علمي له قيمة .

فإذا انتقلنا الآن إلى نقد تشبيه الكهف كما صاغه أفلاطون ، لوجدنا أن هناك ضعفا أساسيا في بناء هذا التشبيه : فالمفروض أن هناك توازيا كاملا بين الصورة التي يرسمها وبين الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . ولكن الواقع أن هذا التوازي غير دقيق : فالسجين الذي يفاخر الكهف إلى عالم النور الحقيقي ، ينتقل من مكان إلى مكان آخر لا فرق بينه وبين الأول إلا في الدرجة فقط . أي أن كل ما يحتاج إليه السجين في هذا الانتقال هو تعويد حواسه على الضوء الزائد في العالم الحقيقي ، وهو لا يختلف عن الضوء الخافت في عالم الظلال إلا في الشدة فحسب : ونفس الحواس التي كانت كفيلة بأن ترشده في عالم الظلال تستطيع أيضا ، بشيء من التدريب ، أن ترشده في العالم الحقيقي . أما الوجه الآخر من الصورة التي أراد أفلاطون أن يرسمها ، وهو الانتقال من العالم المحسوس إلى عالم المثل ، فيختلف عن ذلك كل الاختلاف : فهو انتقال إلى عالم لا تنفعنا فيه حواسنا على الإطلاق ، ويوجد بينه وبين العالم الأول فرق أساسي في الكيف ، ويحتاج إلى تغيير كامل لكل أداة يستخدمها الإنسان في المعرفة . وعلى حين أن الحواس في حالة أسطورة الكهف برهان ما تتأكد من أن العالم الجديد الذي انتقلت إليه هو الأكثر حقيقة ، فإن الانتقال في الحالة الثانية إلى العالم المعقول يكون انتقالا إلى عالم من الأفكار التي لا تمثل شيئا إلا نفسها . وإذا كان الصعود إلى رؤية الأشياء الحقيقية يريده السجين المتحرر التصبعا بالواقع وأدراكا لحقيقته ، فإن الصعود إلى عالم الصور أو المثل الأفلاطونية يبعد الذهن عن الواقع ويفقده صلته به ، ويفضله في عزلة زاهدة عن عالم الناس وعالم الأشياء .

ومع ذلك فقد تصور أفلاطون أن التوازي تام بين الحالتين ، وبالتالي أن عالمه المثالي أكثر حقيقة بدونه ، وتبعه في ذلك الفكر الغربي في

أساسه ، فنجم عن ذلك انقلاب أساسي في الأوضاع ، تصور فيه المفكرون أن الحقيقة وهم وأن الوهم هو الحقيقة ، وأن المقول المجرد الذي يفكر فيه الإنسان أكثر حقيقة من المحسوس العيني الذي يراه ويلمسه ، وبالاختصار ، أن الماهية أكثر حقيقة من الوجود . وعلى أساس هذه الأوضاع المقلوبة شيدت مذاهب فلسفية بأسرها في الفكر الغربي . وبذلك يمكن القول ، بمعنى معين ، أن السجين ، الذي لم يكتف بظلاله وبعماله الضيق ، قد انتقل بالفعل إلى عالم أضيّق وأقل حقيقة منه ، وخلق لنفسه أصناماً عبدها بمحض إرادته واختياره .

أفلاطون بين الفلسفة والفن

يصف مؤرخ الفلسفة الكبير « تسلر » مدينة أفلاطون المثلى كما رسمها في محاوراة الجمهورية بأنها عمل فنى فحسب ، لا يصمد أمام تنوع الحياة الواقعية ومرونتها (١) . ومن الجائر بالفعل أن هذه المدينة المثلى كانت تبعد عن الواقع الى حد يتوهم المرء معه أنها وليدة الخيال الفنى عند خالقها فحسب . ومع ذلك ، ففى هذا الرأى تناقض أساسى: إذ أنه ينطوى ضمنا على افتراض أن الفن عند أفلاطون منفصل عن الواقع العملى ، وليس له غرض الا ارضاء الخيال المحض . ولكن الواقع أن أفلاطون قد أخضع الفن للاعتبارات العملية ، وباعد بينه وبين مجال الخيال البحت . فكيف إذن تكون صورة الدولة عنده خاضعة لمقتضيات الفن ، فى الوقت الذى كان فيه الفن ذاته خاضعا لمقتضيات الدولة ؟ وكيف تكون السياسة كما رسمها أفلاطون لمدينته المثلى مجرد عمل فنى ، فى الوقت الذى كان يبدو فيه الى أن يكون الفن أداة فى يد السياسة ؟ لا يمكننا أن ننكر أن رأى « تسلر » هذا ينطوى على تناقض أساسى . ومع ذلك فإن جذور هذا التناقض ترجع الى أفلاطون ذاته : إذ أنه ظل مترددا بين الفلسفة والفن ، ولم يستطع أن يتخذ موقفا نهائيا يحدد إفيه الجانب الذى ينحاز اليه ، بحيث يظل الباحث الأفلاطونى حائرا على الدوام فى تحديد رأيه الحقيقى منهما ، فلا يدري أن كان الفن وسيلة لغاية هى الفلسفة ، أم أن الفلسفة — بمعنى أعمق — وسيلة لغاية هى الفن . وإذا كان موقف أفلاطون ذاته يبلغ هذا القدر من الغموض ، فمن الطبيعى أن يمتد تأثير هذا الغموض الى كل من يتناول هذا الموضوع .

(١) Zeller : Plato and the Academy (op. cit.), p 375.

وستكون مهمتنا في هذا الفصل هي محاولة تحديد موقف أفلاطون بين الفلسفة والفن ، وكشف التناقض الأساسي الذي شاب فكره بأسره . وسوف يكون لازماً علينا أن نستخدم لفظ « الشعر » أحياناً بمعنى مرادف للفن بوجه عام ، إذ أن حملة أفلاطون على الفن قد تركت بوجه خاص على الشعر ، ومع ذلك فسوف نعرض لفروقات الفن الأخرى بالقدر الذي يكفي لايضاح معالم تفكيره وكشف مواطن ضعفه في هذا الميدان .

اعتراضات افلاطون على الشعر :

١ - في الكتاب الثالث من الجمهورية (٣٩٢ - ٣٩٣) يفرق أفلاطون بين رأي غريب في الشعر ، يقول فيه أن أسلوب السرد أو الحديث المباشر أفضل من الأسلوب الدرامي الذي ترد فيه الكلمات على لسان شخصيات بصورها الشاعر . ذلك أولاً لأن الكثرة في ذاتها شر . ومن هنا كان العمل الشعري الذي ينطوي على كثرة من الشخصيات والواقف والاتجاهات أسوأ من العمل البسيط الذي يصل إلى هدفه مباشرة . فالشعر غير المتنوع أفضل من الشعر المزجج بالتنوع والتغير (٣٩٧) . ولأننا لأن الشاعر الذي يقدم كثرة من الشخصيات لابد أن يقتصر كل من هذه الشخصيات . فإن كان منها ما هو ضعيف أو جبان أو متخاذل ، انتقلت هذه الرذائل بدورها إلى نفس الشاعر ، لأن النفس تتأثر بالمحاكاة ، وتغلب بالتدريج على شألك من تحاكيمهم . فالشاعر يفقد شخصيته في شخصيات الآخرين ، إن جاز هذا التعبير ، ولابد أن يكون قد اكتسب شيئاً من الشر إن كان قد استطاع أن يتحدث بلسان الأشرار ويحسن التعبير عن مواقفهم . وبعبارة أخرى فالفنان الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه ، ويكتسب شيئاً من طبيعته ، أو يكسبه شيئاً من طبيعته الخاصة ، التي ينبغي أن يكون فيها شيء من الشر حين تخلق فعلاً ينطوي على جنس الشر . ومن الواضح أن أفلاطون كان في ذلك متأثراً بالمبدأ العام الذي أكدته مراراً في محاورة الجمهورية ، وهو المبدأ القائل أن كل شخص ينبغي أن يقوم بالعمل الذي توله له طبيعته - وهو مبدأ يمكن ، بعد تحوير بسيط ، أن يتحول إلى مبدأ آخر ، يقول أن العمل الذي يقوم به كل شخص إنما هو تعبير عما هو كامن في طبيعته .

ولقد وصفنا هذا الرأي من قبل بأنه غريب ، لأن من المستغرب بالفعل أن تصدر أحكام كهذه من أفلاطون . ذلك لأن أفلاطون كان ، بمعنى الحقيقة ، كاتباً درامياً ، وكانت أنجح محاولاته هي تلك التي ألجا فيها إلى تقليد

هذه الطريقة التي ينتقدها . ولو كان الفنان الخالق تفسد طبيعته اذا تقيص الشخصيات التي يتحدث باسمها ، او يفسد طبائع سامعيه اذ يجعلهم يتعاطفون مع هذه الشخصيات ، لوجب ان تكون طبيعة افلاطون قد فسدت نتيجة لتصويرها شخصيات يعدها هو ذاته بغيضة او ذات آراء باطلة ، مثل كاليكليس وراسيماخوس وبروتاجوراس ، وان تكون طبيعة تلاميذه في الاكاديمية قد شوهت نتيجة لتعرضها لأمثال هذه المؤثرات من خلال محاورات افلاطون ذاتها . ولو حكمتنا على الامر بمقاييس فنية سليمة لقلنا بالطبع ان الفن الاقدر على تصوير مختلف المواقف والشخصيات هو الفن الرائع بحق . ذلك لانه لا مجال للمقارنة - من الوجهة الجمالية - بين حديث مباشر يصف أهدافه مباشرة وبين عمل فني معقد متعدد الشخصيات ، يوصلنا الى هذا الهدف نفسه ولكن من خلال بناء درامي متكامل .

ولكن من المؤكد ان افلاطون لم يكن يضع في ذهنه المقاييس الجمالية حين أصدر هذه الأحكام ، وانما أصدرها على أساس مقاييس فلسفية لا صلة لها على الإطلاق بالشعر او الفن في عومه . فهناك مغالطة واضحة في افعال مبدأ « الثبات خير ، والتغير والكثرة شر وفساد » (وهو من الوجهة الفلسفية ذاتها مبدأ لا يمكن الاعتراف به على اى نحو مطلق) في مجال الفن . ولو صح هذا المبدأ لكان معناه ان القطعة الموسيقية التي تعزفها آلة واحدة لابد ان تكون افضل من تلك التي تعزفها فرقة كاملة ، وان القطعة ذات الصوت او الانقياع الموحد افضل من القطعة البوليفونية ذات الانقياعات المتباينة ، وان الموعظة الاخلاقية افضل بالضرورة من الرواية او المسرحية ذات البناء المعقد - وهي كلها احكام تطبق على الفن ، بطريقة غاشمة ، مبادئ فلسفية مشكوكا في صحتها حتى في مجالها الخاص .

وترتب على هذه الطريقة الباطلة في نقل المبادئ الفلسفية من مجالها الاصلى الى مجال الفن الذي لا تربطه بها صلة ، ان عاب افلاطون على الشعر كل ما هو مميز بحق للعمل الشعري . ذلك لان ما وجهه الى الاسلوب الشعري من انتقادات هو في واقع الامر لب الموقف الدرامي ، اعني القدرة على تصوير الشخصيات بدقة واحكام . وبعبارة اخرى فقد كان افضل ما في الشعر او الأدب وذيلة في نظر افلاطون .

ولو نظرنا الى فكرة المحاكاة ذاتها من الوجهة النفسية ، لوجدنا ان افلاطون كان يخلط بين عملية خلق الشخصيات كما يقوم بها الشاعر او الأديب ، وبين عملية التمثيل او اعادة التصوير التي يقوم بها الممثل .

فالممثل — كما يقول هافلوك (١) — يمكن أن يحاكي ، لأنه يتقمص الشخصية إذا أراد اظهارها بمظهرها الحقيقي ، أما الشاعر فلا بد له أن يحتفظ باستقلاله حتى يتيح لقدرته الفنية أن تخلق مختلف الشخصيات التي كثيرا ما تكون متعارضة فيما بينها . أى أن معنى المحاكاة لا ينطبق على فعل الخلق مثلما ينطبق على فعل الأداء والتمثيل . وحتى في حالة التمثيل ذاتها ، فمن الصعب أن يحكم المرء على الممثل الذي يقوم بادوار شريرة بأنه يصبح نتيجة لذلك شريرا ، أو على من يمثل شخصيات خيرة بأنه لابد أن يصبح هو ذاته شخصا ميلا الى الخير . اما اذا نظرنا الى الأمر من زاوية المستمعين أو المشاهدين الذين يفترض أفلاطون أن نفوسهم تنشئت بين الشخصيات المتضادة التي يشاهدونها ، وتأتي بالتعاطف السيئة منها ، قلنا نستطيع أن نتصور نتيجة عكسية لهذه المؤثرات : إذ أن روعة بناء العمل الفني المعقد يمكن أن يكون لها تأثير رفيع في النفس التدوقة للفن ، كما أن الشخصيات الشريرة قد تؤدي في سياق العمل الفني المتكامل دورا يؤثر في النفس تأثيرا مضادا ، فضلا عن أن من الممكن النظر الى هذه المؤثرات الفنية — كما فعل أرسطو — على أنها تؤدي الى التطهر من الانفعالات المؤذية لها في الحياة الواقعية .

٢ — وكما يعترض أفلاطون على الشعر على أساس أن له تأثيرا سيئا في الطبيعة البشرية بما يقدمه اليها من نماذج ضارة ، فإنه يحول أيضا عليه ، وعلى الفن بوجه عام ، لأنه يزيغ صورة الواقع ، ويقدم اليها نموذجا مشوها له . وفي هذه الحالة أيضا يلجأ أفلاطون الى فكرة المحاكاة في نقد الفن ، ولكن المحاكاة التي يعنيها هنا هي محاكاة العالم الحقيقي ، لا محاكاة مشاعر النفس البشرية وأحوالها .

ففي رأى أفلاطون أن الفن أسير سبيل الى تقديم صورة سطحية للعالم بأكمله . فالفنان يدهي لنفسه القدرة على محاكاة كل شيء . ذلك لأن عمله لا يقتصر على إنتاج الأشياء المصنوعة فحسب ، بل أنه يستطيع أن يخلق كل النباتات والحيوانات ، وكل الأحياء ، فضلا عن ذاته أيضا ، وكذلك الأرض والسماء والآلهة والأجرام السماوية ، وكل ما في باطن الأرض في العالم السفلي . . ألا ترى أنك أنت ذاك تستطيع خلق هذا كله على نحو ما ؟ إن أسرع الطرق لذلك هي أن تأخذ مرآة وتدور بها في كل الاتجاهات . وسرعان ما ترى نفسك وقد أثبتت بالشمس والنجوم والأرض وذاتك وكل الحيوانات والنباتات الأخرى » (٥٩٦) وهكذا

^١ (٢) Preface to Plato, p. 22.

يشبه أفلاطون عمل الرسام بهذه العملية التي يدير فيها الإنسان مرآة من حوله ليصنع منها مظاهر وخيالات للأشياء . فإذا رسم الفنان كرسيًا ، فلهذا الكرسي مرتبة ثالثة من حيث الوجود ، إذ أن هناك أولاً فكرة الكرسي كما صنعها الدهن الإلهي ، وهناك ثانياً الكرسي المادي الذي يصنعه النجار ، وثالثاً مظهر الكرسي أو صورته كما يرسمها الفنان . ومعنى ذلك أن العمل الفني لا يحاكي المثل الثابتة للأشياء ، ولا يصنع أشياء فعلية كتلك التي نراها في العالم الواقعي ، وإنما يحاكي مظاهر لهذه الأشياء الجزئية فحسب . فالفنان إذن أبعد ما يكون عن «الخلق» ، بل أنه أقل مرتبة من «الصانع» ذاته ، لأن الصانع ، على الأقل ، يأتى لنا بأشياء فعلية ، أما الفنان فيحاكي تلك الأشياء الفعلية التي أنتجها الصانع . وهكذا يرتبط نقد أفلاطون هذا للفن بنظريته في المثل ، وتكون الأعمال الفنية في نظره أقرب إلى الظلال التي هي أدنى مراتب الوجود ، وأبعد الأشياء عن الحقيقة (١) .

ومن الممكن القول أن رأى أفلاطون في الفن بوصفه محاكاة تشبه الواقع وتزيينه ، يطبق أيضاً على الشعر ، لا على فنون كالنصوير والنحت فحسب . ذلك لأن في الشعر من الأوزان والإيقاعات والمؤثرات النفسية ما يعرف إذهابنا عن العلاقات الحقيقية للأشياء ، ويحجب عنا صورة الوجود في حقيقته . فحين نستمع إلى قصيدة شعرية ، لا توجه عقولنا إلى الحقيقة المنطقية التي تحدثت منها القصيدة ، أو إلى معرفة علمية للموضوع الذي تتناوله ، وإنما ننقاد إلى ما في الشعر من عوامل لغوية وبلاغية وموسيقية ، تكاد تصبح هي الغاية المقصودة لذاتها . هذا الوسيط اللغوي يجب عنا الصورة الحقيقية للواقع ، ويبعث فينا مشاعر لا صلة لها بالرغبة الأصلية في المعرفة ، مثلما تحجب عنا ألوان الرسام حقيقة الموضوعات التي تصورها ، وتقدم إلينا خيالات وظلالاً يتركز عليها اهتمامنا وكأنها هي كل ما ننشده من حقيقة .

وليس من العسير أن يدرك المرء نقاط الضعف في هذا الوجه من أوجه نظرية المحاكاة عند أفلاطون . ذلك لأنه لا يمكن أن يكون نظرية عامة في الفن ، لأن هنالك فنونا لا تنطبق عليها فكرة المحاكاة هذه أصلاً ، وبالتالي لا يمكن أن توصف نواتجها بأنها ظلال لأي شيء : كالغرسون الزخرفية والمعمارية . وبغضلا عن ذلك فإن أفلاطون يقع في هذا المجال بدوره في

(١) انظر المؤلف مقال : « النظريات اليونانية في فلسفة الفن » مجلة « المجلة »

الخطأ الأساسي الذى يشوب نظريته فى الفن بأسرها - وأمنى به إقحام المسائل الميتافيزيقية فى مجال الفن . فهذا رأى يرتكز بقوة على نظرية المثل ، وعلى موقف أفلاطون الميتافيزيقى الصام ، الذى تكون فيه المحسوسات أقل حقيقة من المثل ، وتكون فيه صور المحسوسات أقل النجيم حقيقة . ومن الواضح أن مجرد استخدام معيار « الحقيقة » فى هذا المجال للمفاضلة بين الأعمال الفنية والأشياء التى تصورها تلك الأعمال ينطوى على مغالطة واضحة ، إذ أننا لا نطلب من العمل الفنى أن يقدم إلينا تفسيرا ميتافيزيقيا لحقائق الأشياء ، بل أن نفس الطابع « الوهمى » للفن هو مصدر قوته . ولو كان هدفنا هو إنتاج أشياء واقعية لكان صانع الاطار الذى توضع فيه الصورة أفضل من الفنان الذى رسمها - وهى فى ذاتها نتيجة يكفى امتناعها لاقتناعنا بمدى تهافت هذه النظرة الى الفن . وأخيرا ، فإن الاعتقاد بأن وظيفة الفن الوحيدة هى محاكاة الأشياء الواقعية الجزئية هو اعتقاد ساذج الى حد بعيد : ذلك لأن الفن ، حتى فى الحالات التى يصور فيها موضوعا جزئيا أو فرديا ، يسمى دائما الى تجاوز الفردية ، ويتخذ من هذا الموضوع مجرد أنموذج لتصوير نمط عام يعلو كثيرا على الجزئيات . وتلك فى الواقع هى أوضح علامات العبقرية فى الفنان : أن يقدم إلينا ، من خلال امثلة جزئية أو حالات فردية ، نماذج لعالم كامل يتصف بالعمومية والشمول - وهى صفة نستطيع أن نقول ان أفلاطون قد تجاهلها أو غفل من ادراكها ، على الرغم من كل ما كان يتصف به هو ذاته من مزاج فنى .

٣ - أما الاعتراض الثالث الذى يوجهه أفلاطون الى الشعر ، فهو انه يصور الآلهة بصورة غير لائقة . فالشعراء يصفون الآلهة بصفات لو نسبت الى البشر أنفسهم ، لما وجدوا فيها ما يشرفهم : إذ تظهر الآلهة لديهم غيرة ، منتقمة ، ساخرة ، لاهية ، عابثة ، بل خليعة فى بعض الأحيان (١) . أما أفلاطون فيريد أن تكون للآلهة أفضل صورة ممكنة ، ولا سيما فى اذهل النشء الذى ينبغى ان تضمن له الدولة المثلى أرفع تربية .

ولقد رأى البعض فى أفكار أفلاطون هذه محاولة لتطهير العقيدة اليونانية من شوائبها ، إذ أنه حين وجه حملته على كبار شعراء اليونان لتصويرهم الآلهة بصورة مبتدلة تحمل أحيانا أسسوا ما فى البشر من خصال ، إنما كان يدعو الى اصلاح العقيدة اليونانية على النحو الذى

(١) انظر الكتاب الثالث ، ٣٧٧ - ٣٨٣ .

كان كفيلا بتقريبها من الأديان الكبرى التي ظهرت فيما بعد ، والتي يرى بعض الكتاب في أفلاطون مبشرا بها . فهو يرفض أساسا التصوير البشري للآلهة في العقيدة اليونانية ، ويدعو الى آلهة مجردة عن صورة البشر ، وعن صفات الكائنات الطبيعية . بل انه ربما كان أكثر تطرفا في ذلك من اللاهوتيين في العصور الدينية ، اذ انه ينادى في أحد نصوص الكتاب الثالث من المحاور بضرورة وصف الآلهة بأنها علة للخير وحده ، لا للشر ايضا : اذ ان ما هو خير ليس علة كل شيء ، وانما هو علة الأشياء الخيرة ، ذلك ان ما هو شر ليس علة كل شيء ، فالتخير ليس له من مصدر سوى الله ، أما الشر ، فلنبحث له من مصدر غيره . (٣٧٩) فهو إذن يعيب على الشعراء اساءتهم الى الآلهة بجعلهم اياهم مصدرا للشر الى جانب الخير . وصحيح ان رايه هذا يؤدي الى القول بنوع من الالوهية ذات القدرة المحدودة ، أى انه ينفى عنها القدرة الشاملة ، ولكن يبدو انه كان ممن أدرکوا في وقت مبكر ان القدرة الشاملة لا يمكن ان تجتمع مع الخيرية الشاملة في عالم يعد الشر فيه حقيقة واقعة .

على انه اذا كان المنطق السليم ، والتطور التالي للمقائد البشرية ، يؤيدان أفلاطون في حملته على عناصر التشبيه بالانسان في العقيدة اليونانية ، فان هذه الحملة كان لها ، من الوجهة الجمالية الخالصة ، تأثير ضار . ذلك لأنها قضت على الطابع الشعري والفني في هذه العقيدة . فمن الجائر ان الشعراء كانوا يتحدثون عن الآلهة حديثا بشريا لأنهم يؤثرون الحقيقة الشعرية على الحقيقة المنطقية - تلك الحقيقة الشعرية انما تكون في التأثير الانفعالي ، والصور الحية التي يعتمدها الشعر ، لا في المعلومات الواقعية أو الدروس الأخلاقية المتضمنة فيه . فأغلب الظن ان اليونانيين كانوا يجعلون لمعبدتهم وظيفة جمالية قبل كل شيء ، واتخذوا من أساطيرهم مادة للشعر والتجميل والنحت والغناء ، ولم تكن لهذه العقيدة كل وظائف الدين بالمعنى التقديسي لهذه الكلمة . أما أفلاطون فقد رفض هذه الوظيفة الجمالية أصلا ، وحرص على مراقبة المضمون الحرفي للتعاليم الدينية ، أى انه أراد انتزاع هذه العقيدة من مجال الفن الى مجال العبادة بمعناها الصحيح . ولو أمعن المرء تأمل العقيدة اليونانية ، وموقف اليونانيين منها ، لاتفصح له أنهم لم يكونوا يأخذونها مأخذ الجد الى الحد الذي تصوره أفلاطون : فالواسم الدينية كانت عندهم مناسبات لاحتفالات فنية وموسيقية ومسرحية ، ولم تكن فترات خشوع أو تقديس بالمعنى المعروف في الأديان اللاحقة . ومن هنا

يبدو أن تقريبهم للآلهة من البشر إنما كان مظهرًا من مظاهر الوظيفة الجمالية للعقيدة ، فضلا عن أنه وسيلة لازالة الرهبة والحدود الفاصلة بين الآلهة والناس ، بدليل أنهم جعلوا بين الطرفين حالة وسطى ، هي حالة الأبطال أو أنصاف الآلهة ، الذين يأتون إلى الوجود نتيجة لتزاوج بين الآلهة والبشر . وبالاختصار ، يبدو أن تأثير أفلاطون بطابع الأدب الشرقي القديمة (التي عرفها بالاتصال المباشر ، أو من خلال الفيتافورية) قد أدى به إلى محاولة نقل النظرة الجادة إلى الدين من الشرق إلى اليونان ، وتغيير وظيفة العقيدة اليونانية تبعًا لذلك تغييرًا أساسيًا .

ومن جهة أخرى ، فقد كان أفلاطون في محاوره الجمهورية يؤسس دولة يعتقد أنها هي الدولة المثلى . وكان من الطبيعي في فترة حماسه لتكوين هذه الدولة أن يهاجم الفن ، مثلما هاجمته بعض العقائد في فترات حماستها الأولى ، حين كانت تسعى إلى تكوين « دولة الهية » على الأرض . ففي الحالتين قد يصل تعصب المصلح إلى حد التزمّت وضيق الأفق . وكما كانت الأساطير والفنون تكون « الثقافة الشعبية » التي تسعى العقائد ، في أول فترات ظهورها ، إلى تطهير الأذهان منها في سبيل إحلال التعاليم الجديدة محلها ، فكذلك كان الشعر أيام أفلاطون يؤلف ذلك التراث الشعبي الذي ينافس تعاليمه الجديدة ، والذي يتعين عليه التخلص منه لكي يمهّد الطريق لنوع التعليم الذي يريده . وفي الحالتين يصل التطرف إلى حد النظر إلى الفن من زاوية واحدة : هو ما ينطوي عليه من معارف ومعلومات يراها الدماء الجدد ضئيلة بدعوتهم ، على حين أنهم يتجاهلون تمامًا ذلك الوجه الآخر للفن ، الذي يكون فيه نشاطًا روحيًا له قيمة يكتسبها من مجاله الخاص ، لا من « الحقائق » التي ينطوي عليها ، ويكون لازماً للإنسان لمجرد كونه فنانًا ، لا لأنه دعوة إلى هذه الفكرة أو تلك .

هل يمكن تبرير آراء أفلاطون الجمالية ؟

تدل الانتقادات التي وجهناها إلى آراء أفلاطون الجمالية على أن هذه الآراء قد وقعت في خطأ أساسي ، هو الخلط بين مجالي الميثافيزيقا والفن ، وبين قيم الحق والخير والجمال . فهو يحاسب الأعمال الفنية على أساس ما فيها من معلومات يفترض أنها ينبغي أن تعين الإنسان على فهم حقائق الأشياء ، أو يعيب عليها أنها لا تتضمن دعوة أخلاقية مباشرة ، أي أنه ، باختصار ، يحكم على الفن كما لو لم يكن بينه وبين العلم والأخلاق أي حد فاصل .

ولقد حاول البعض تبرير آراء أفلاطون هذه - التي تبدو في نظر الإنسان الحديث مسرفة في التزمت - على أساس أن الحضارة اليونانية بأسرها قد وقعت في هذا الخطأ ذاته . فالحد الفاصل بين مفهومى الخير والجمال لم يكن واضحا عند اليونانيين في عمومهم ، ومن هنا كان خلطهم بين الوظيفة الجمالية والوظيفة الأخلاقية للعمل الفنى . فليس المطلوب من العمل الفنى ، في نظر اليونانى ، أن يجلب لذة للحواس ، وإنما ينبغى أن يبعث في الروح مشاعر تساعد على تهذيبها من الوجهة الأخلاقية . « فالزوج بين فكرتى الجميل والخير هو محور النظرية اليونانية في الفن ، وهو الذى يتيح لنا أن نفهم السبب الذى جعلهم يرون الفن تعليميا . ذلك لأن غاية الفن عندهم لم تكن هى اللذة وحدها ، وإن تكن اللذة أساسية فيه ، وإنما هى التهذيب والتقويم أيضا . بل إن أفلاطون يضع التهذيب فوق اللذة ، وهو في ذلك يسير مع الرأى الشائع الى حشد المجالفة . فقد انتقد هوميروس على نفس النحو الذى كان خليقا أن ينتقد عليه فيلسوفا أخلاقيا ، موضحا تلك النقائص التى تتصف بها ، من وجهة النظر الأخلاقية ، نظرته الى السماء والآلهة ، ومستبعدا كل نسيج المشاعر الانسانية المتدفقة ، وانفجار الغضب والحرن والخوف ، بوصفها ضارة بالمواطنين الناشئين ، ولأنها تضرب لهم مثلا سيئا ، مع أن هذه الأمور وحدها هى التى خلدت الإلياذة والأوديسية من حيث هما عملان شعريان ، لا بحثان أخلاقيان . . وتمشيا مع هذا الرأى ، نجد أن الهدف الرئيسى لكل فن يونانى هو تمثيل الشخصية الانسانية والمثل العليا الإنسان . . وبالاختصار فإن فضيلة الإنسان أو امتيازه ، كان هو المحور الذى يدور حوله الفن اليونانى ، وكان تصوير الجميل يتضمن أيضا تصوير الخير » (١) .

إن المرء عندما يتأمل ما قاله أفلاطون في الشعر ، يراه يتحدث عنه كما لو لم يكن شعرا على الإطلاق . فهو في واقع الأمر يريد تحويله الى نثر (الكتاب العاشر ، ٦٠١) ، حتى يتسنى لنا ادراك الشعر على حقيقته ، مع أن هذا التحويل ينتزع من الشعر ماهيته المميزة ، ويسلبه كل مزاياه . ولا يستطيع أحد أن ينكر أنك لو ناقشت الشاعر كما لو كان عالما ، أو حلت قصيدة كما لو كنت تنتظر منها أن تأتيك بمزيد من المعرفة العلمية ، كانت النتيجة مخيبة للآمال . غير أن الشاعر لا يقول ذلك ولا يدعيه ، ولا يتقدم اليك بشعره على أنه « مرجع » تستخلص منه المعلومات . ومع ذلك فإن « هافلوك » يأتى بتعليل طريف لطريقة أفلاطون

(١) L. Dickinson : The Greek View of Life, p. 212-213.

هذه في النظر الى الشعر ، وهى الطريقة التى تمجها اذواقنا الحديثة . فهو يرى ان أفلاطون يعبر بذلك عن وظيفة الشعر فى المجتمع اليونانى ، وهى نقل التراث الثقافى شفويا . فحتى العهد اليونانى كان الشعر لا يزال يعد أداة تداول المعلومات الثقافية من جيل الى جيل ، نظرا الى أن أيقاماته وأوزانه تجعل منه خير وسيط للتعليم بين الأجيال المتعاقبة . ومن هنا كان إطلاق اسم « الأدب » على هذا الشعر تسمية غير دقيقة : إذ أن هوميروس يمثل نقطة النهاية فى فترة طويلة من الأمية نضج فيها الشعر اليونانى ، وكانت الأساليب الشفوية فيها هى الوحيدة المتوافرة لتعليم الصغار ونقل العادات والعرف الاجتماعى (١) . وبعبارة أخرى ، فقد كان أفلاطون فى نقده للشعر ناقدا لحضارته ولثقافته المتوارثة فيها ، بل كان ناقدا للتراث الثقافى اليونانى بأسره . واذن فلا بد من فهم الظروف الخاصة التى ظهرت فيها هذه الحملة القاسية على الشعر ، وفى ضوء هذه الظروف - التى لن تتكرر فى العصور التالية - تكون هذه الحملة معقولة ومفهومة . بل أن تأكيد أفلاطون لفكرة المحاكاة *mimesis* يلقي عليه فى هذه الحالة ضوء جديد : إذ أن التعاليم المصوغة فى قالب شعري ، والتى تنقل وتتوارث شفويا ، لا تحيا الا من خلال أدائها والقائما ، كما ينبغي أن تقتصر عملية الحفظ والاستعادة بشحنة نفسية قوية يتمحور فيها الشاب كل شخصية فى الشعر - وهو موقف غير مألوف للتعليم الحديث الذى اعتاد استخدام الكتب ، وعينه ، بدلا من التراث الشعري ، واذنيه ولسانه (٢) . وفى موضع آخر يقدم « هافلوك » تبريرا لهذه الظاهرة ذاتها من زاوية أخرى فيربط بين حملة أفلاطون على الشعر ، وبين رأيه فى المعرفة الظنية ، ويقول « أن من الممكن التعبير بأيجاز عما كان أفلاطون يدعوه بالقول أنه يريد اختراع لغة تجريدية للعلم الوصفى تحمل محل اللغة العينية للذاكرة الشفوية » (٣) . فلنحلل هذه التبريرات اذن لكى نتبين مدى قدرتها على الصمود فى وجه النقد :

١ - اذا بدأنا بالفكرة الأخيرة ، القائلة ان أفلاطون حمل على الشعر لأنه يتحدث فى أمور العلم الوصفى بلغة عينية تلائم الذاكرة الشفوية ، على حين أنه أراد ان يصطنع له لغة تجريدية تلائم طبيعة العلم الأكاديمي

(١) Havelock : Preface to Plato, p. 45, 125.

(٢) Ibid. p. 44.

(٣) Ibid. p. 236.

المنظم ، فانا نلاحظ أن العلم في نظر أفلاطون لم يكن وصفيا ، ولم تكن له أدنى صلة بالمحسوس ، وإنما كان علما تجريديا بحتا . وهذا يؤدي بنا الى تعديل الحكم السابق ، بحيث نقول انه لم يكن يهدف الى دعم اللغة العلمية ، بقدر ما كان يهدف الى مهاجمة كل ما يرتبط بالعالم المحسوس ، وضمنه التشبيهات الشعرية التي يستمد معظمها من هذا العالم الغيبي .

٢ - اذا كان صحيحا أن التعلم الشفوي ، عن طريق الشعر ، يقتضى من المدارس نوعا من المحاكاة لروح الشخصيات التي يصفها الشاعر ، وبالتالي يستحق النقد على هذا الأساس ، فلماذا وجه أفلاطون نقده للشاعر بدوره ؟ ولماذا تجاهل تجربة الخلق الشعري ولم يستيق منها الا هذا الجانب المتعلق بطريقة حفظ الشعر أو استيعاب معانيه ؟ وكيف جاز له أن يصدر نفس الحكم على من يحفظ الشعر ومن يؤلفه ، ويدين المؤلف لأسباب لا يظهر تأثيرها الا عند رواية شعره فحسب ؟

٣ - كانت النظرية الكامنة من وراء نقد أفلاطون للشعر - وللقن بوجه عام - نظرية نفعية . وبالمثل يحاول هؤلاء المدافعون أن يبرروا هذه النظرية النفعية في ضوء طبيعة التراث الحضارى اليونانى في عصر أفلاطون . ومع ذلك فان فلسفة أفلاطون تنطوي على عناصر تناقض كل فلسفة نفعية في الفن . فهو في « الجمهورية » (٣٦٠) يتحدث عن الجمال في ذاته ، ويصف من يعرف أشياء جميلة فقط ، دون الجمال المطلق ، بأنه يعيش في حلم ، على حين أن من يعيش في عالم الحقيقة هو ذلك الذى يتذوق الجمال في ذاته . ومعنى ذلك انه يعترف بالقيمة الجمالية المطلقة ، ولا يكتفى - في هذا النص - بأن يكون الفن أداة في يد التربية أو وسيلة لأية غاية أخرى . وبذلك يكون هناك تناقض اساسي في فلسفة أفلاطون الجمالية ، لا تكفى لرفعها الإشارة الى أية ظروف حضارية متعلقة بعصره الخاص .

٤ - ومع ذلك ففي استطاعتنا ، من خلال التبرير السابق ، أن نعلل ظاهرة حيرت بعض شراح أفلاطون ، وهى تركيزه الحملة على الشعر في المقام الأول ، ثم على الموسيقي من بعده ، بينما كانت حملته على التصوير ضعيفة ، على حين أنه كاذ أن يسكت تماما على فنون كالنحت والعمارة . وقد أعرب « نتلشب » عن دهشته للأهمية التى عزاها أفلاطون الى الموسيقى بالقياس الى التصوير والنحت والعمارة ، لا سيما وأن هذه الفنون الأخيرة كانت قد بلغت عند اليونانيين مكانة رفيعة ، على حين أن ما حققته الموسيقى كان ضئيلا بالقياس إليها . ويزداد الأمر غرابة - في نظر نتلشب - اذا تأملنا هذه الظاهرة في ضوء اعداوة

أفلاطون للمذهب الحسى : اذ أن الطابع الحسى واضح فى النحت ، وهو فى التصوير أوضح منه فى الموسيقى والشعر (١) . والتعليل الذى يقدمه لهذه الظاهرة هو أن الكلمات - ولا سيما اذا كانت موزونة ملحنة - كان لها تأثير كبير فى نفوس اليونانيين . (وبالفعل يمكن القول ان الامة اليونانية قد بلغت فى تأثير « الكلمة » الى حد أنها تصورت ان التعامل مع الكلمات يفتنى عن التعامل مع العالم الطبيعى - ومن هنا كانت أهمية العلوم الاستدلالية ، كالرياضة والمنطق والفلسفة ، فى حضارتهم بالقياس الى العلوم الطبيعية الاستقرائية) . غير ان التعليل التربوى هو الأقدر على تفسير هذه الظاهرة : اذ أنه لما كان هدف أفلاطون هو نقد التراث الثقافى اليونانى ، كما ينتقل شغويا عن طريق الشعر الملحن من جيل الى جيل ، فقد كان من الطبيعى أن تنصب حملته على الشعر والموسيقى بوصفهما الأدائين الرئيسيتين لنقل هذا التراث ، على حين أن النحت والتصوير والعمارة ليس لهم دور واضح فى هذا الميدان .

الحقيقة الشعرية والحقيقة الفلسفية :

اذا كانت المحاولة السابقة لتعليل موقف أفلاطون من الشعر تبدو لنا مقنعة فى نواح معينة ، وغير مقنعة فى نواح أخرى ، ففى اعتقادى أن هناك جانباً من جوانب فلسفة أفلاطون ينطوى على تنفيذ حاسم لهذه المحاولة ، وأعنى به الجانب الأسطورى من هذه الفلسفة .

ويكاد يكون من المتفق عليه بين الباحثين أن الأسطورة عند أفلاطون تعبر عن نوع من المعرفة الاحتمالية فى أمور لا يمكن إقامة البرهان عليها . ذلك لأنها تتعلق بمسائل لا يمكن التوصل فيها الى حقيقة يقينية ، ومن هنا كان علينا أن نكتفى فى هذه الأمور بالفرض المرجح ، لا باليقين الذى لا يمكن مناقشته (٢) . ومن قبيل هذه الأمور ، البحث فى أصل العالم وطبيعة الألوهية والحياة الأخروية وأصل النفس البشرية ومصيرها ، وبعض المسائل المتعلقة بتنظيم الدولة . تلك كلها مسائل حيوية دون شك ،

(١) Nettleship : The Theory of Education in Plato's Republic, p. 69-70

وانظر أيضاً لنفس المؤلف : p. 116-117 Lectures on the Republic of Plato,

(٢) V. Brochard : "Les mythes dans la philosophie de Platon", Article dans "Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne", Paris (Vrin)

1954, p. 53

غير ان العقل الانساني لا يستطيع ان يصل فيها الى معرفة لها نفس يقين المعرفة الرياضية . ومن هنا كان عليه ان يلجأ الى الاسطورة والخيال بوصفهما أفضل وسيلة للتعبير عن هذا النوع من الحقائق .

على ان من الملاحظ ان الاسطورة تربط الفكر الفلسفي بالتراث الغابر ، وبالذكريات الموروثة من الماضي السحيق ، بل انها - كما يقول « ريفو Rivaud » : « تبث الصورة الوقور لاولئك الأجداد البعيدين الذين كانت الالهة تهيبهم أحياناً ملكة الرؤيا الواضحة » (١) . فإذا صبح هذا ، كان معناه ان أفلاطون قد دعا الى ربط الفكر بترائه الغابر ، بل عمل من خلال أساطيره على الإبقاء على هذا التراث حياً . فكيف إذن يقال انه أراد محاربة التراث القديم كما تناقله كبار الشعراء في أساطيرهم ؟ وإذا كان التعليل الصحيح لحملة أفلاطون على الشعر هو العداء التقليدي بين الشعر والفلسفة ، فكيف التجأ أفلاطون الى الأساطير - ذات الطبيعة الشعرية - في الموضوعات ذات الأهمية الكبرى ، بل جعل من إحدى محاوراته الكبرى ، وهي طيمائوس ، أسطورة واحدة متصلة ؟ يمكن ان يكون هذا هو الأسلوب الذي يتبعه مفكر حريص على أن يباعد بين أمته وبين الشعر بوصفه مصدراً مضللاً للمعرفة كانت هذه الأمة لتتمسك لديه الاجابة عن أسئلتها الرئيسية ؟

الحق ان أفلاطون لم يقتصر على الاجابة بالأساطير في صدد مشكلات رئيسية للفكر الفلسفي ، بل لقد حاول ان يأتي لها بمبررات تجعل الالتجاء اليها جزءاً من تنظيم الدولة ذاتها : فهي ليست وسيلة تلجأ اليها لأننا لا نجد ما هو أنفصل منها ، وإنما هي خطة ضرورية لها مبرراتها الأساسية من أجل ضمان الاستقرار بين طبقات المواطنين . ومهمتها لا تقتصر على الأمور الفيزيائية المتعلقة بالأصل والمصدر الكوني ، وإنما تمتد الى صميم عملية الحكم السياسي ذاتها . فلا بد من « اكذوبة » من أجل اقناع المواطنين بأهم المسائل في فلسفة الحكم عند أفلاطون ، وهي انقسام الناس الى طبقات أساسية متميزة . وتقول ان هذه أهم مسائل الفلسفة السياسية عنده لأن التعريف الذي استقر رأيه عليه للعدالة هو أداء كل للعمل الذي يصلح له ، والتزامه الطبقة التي تؤهله « طبيعته » للانضمام اليها . ففي هذه المسألة الأساسية تقوم الاسطورة بمهمة اقناع المواطنين بأنهم من معادن متباينة ، وبأن هذا تقسيم اقتضاه

(١) A. Rivaud : Histoire de la philosophie, Paris (P.U.F.) 1948, Tome I,

النظام الطبيعي للعالم . فإذا تسرب الشك الى نفوس المواطنين في هذا الجليد ، أو فكروا في الثورة عليه ، كان للحكام أن يكلبوا عليهم بأن يؤكدوا لهم أن « الآلهة » قد أرادت هذا التقسيم وباركته ، وأن هذا أمر قضت به « النبوة » - أو بالاختصار ، أن القانون الذي إرادته أفلاطون شريعة الهية لا تناقض . فإذا كان أفلاطون يلجأ في هذه المسألة الحيوية الى الأسطورة ، لا بمعنى المعرفة المرجحة أو الاحتمالية ، بل بمعنى أشد تطرفا ، هو « الأكليوية » ، فهل يجوز لنا أن نقبل الرأي القائل أن « الكاذب » الأساطير الهومرية هي ملة تحامل أفلاطون عليها ، أو أنه أراد أن يفصل المعرفة عن نزائها الأسطوري الغابر ويشق بها طريقا عقليا جديدا ؟

إننا لا نود أن تصدر حكما على طريقة أفلاطون في الالتجاء الى الأسطورة ، ولكن الذي نود أن نثبه اليه هو التناقض الواضح بين هذه الطريقة وبين حملته على الشعراء لالتجائهم الى هذا الأسلوب ذاته . والفكرة التي تفرض نفسها على الذهن في هذا الصدد هي أن أفلاطون قد اعترف ، على الأقل ، بنوع من الحقائق لا يمكن التعبير عنه الا بالأسطورة ، وهي ما يمكن تسميته « بالحقائق الشعرية » ، مما يحتم على المرء أن يسلم بوجود تناقض أساسي في موقفه من الشعر ، ويقبل في الوقت ذاته من أهمية المحاولات التي يبذلها بعض الشراح لتبرير موقفه هذا على أساس العدم التقليدي بين الشعر بوصفه ثقافة أسطورية لا تقوم على أساس من اليقين ، وبين الفلسفة بوصفها أرفع مصدر للمعرفة اليقينية .

والذن ، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تحليلها في فلسفة أفلاطون : هي أنه ، وهو أقرب الفلاسفة الى المزاج الشعري ، قد حمل على الشعر حملة شعواء ، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو أخلاقية صارمة في الحكم على الأعمال الفنية بوجه عام ، وهي مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل « طيماوس » أو « المادية » لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة ! وفي الوقت الذي كان فيه أفلاطون أديبا مرهف الحس ، الى جانب كونه فيلسوفا ، وكان يعترف بالأسطورة وسيلة للتعبير عن حقائق معينة لا سبيل الى التعبير عنها بوسائل المعرفة الأخرى ، نراه ينكر الاستقلال الذاتي للحقيقة الجمالية ، ويضعها على الدوام لاعتبارات خارجة عن مجال الفن ، وينادي بتطبيق

معايير جمالية كقيلة باستبعاد الأدب والفن اليوناني ، بل كل ما يذكرنا
بأعجاب الشعب اليوناني القديم في هذا الميدان .

وأخيراً أقول أن هذا التناقض الأساسي عند أفلاطون في مجال
الخط بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية ، لم ينفع الفلسفة
ولا أفاد الشعر . فهو من جهة قد تحدث بأسلوب الشعر والأساطير
حيث كان ينبغي عليه أن يتحدث بأسلوب الصلح (كما في محاوره
طيمائوس) ، وهو من جهة أخرى قد استنكر على الشعراء أن يخاطبوا
الناس بأسلوبهم المميز الذي يخضع لمقاييس فنية لا لمقاييس منطقية . أي
أنه ، بالاختصار ، قد عالج الفلسفة بأسلوب الشعر ، وعالج الشعر
بأسلوب الفلسفة ، فلم يعد ذلك بالنفع على الاثنين معاً !

ولعلنا نستطيع أن نجد تعليلاً جزئياً - قد لا يكون مقنعاً كل الاقتناع -
لهذه الظاهرة الغريبة في تفكير ذلك الفيلسوف الذي وقف موقف العداء
السافر من الشعر ، في الوقت الذي حفلت فيه كتاباته بالمجازات والصور
الشعرية الحية والخيال الخصب . ذلك لأن أفلاطون ربما كان شاعراً
من نوع خاص : شاعراً لا يتفنى بالمحسوس ، ولا يندمج فيه بكل خياله ،
أو يستخلص منه صوراً ينقلها إلى سائر المجالات ، وإنما كان شاعراً
تجريدياً - وهو تعبير يبدو له وقع غريب على الأذن ، ولكنه قد يكون في
رأى أقرب التعبيرات إلى إيضاح شخصية أفلاطون . فالجمال الذي
كان يهفؤ إليه لم يكن ذلك الجمال الذي يهفؤ إليه معظم الفنانين
والشعراء - جمال الصور المحسوسة حين تنقل إلى عالم المعنويات ،
وإنما هو جمال تنعدم فيه الحياة والمادة والقوام ، جمال مجرد لا يتغوى
إلا على « الماهيات » الخالصة . وهو ، على عكس الشعراء ، يحمل على
ما يثرى الحياة ويعبر عن طابعها المعنى المحسوس ، وعلى التعدد الغنى
للخطوط والألوان ، والتنوع الزاخر للصور التي تراها في الطبيعة . كل
ذلك يعده أفلاطون شراً ، ولا يرى الجمال إلا في ذلك الشبح المجرد
الهزيل ، الذي يسميه بالجمال في ذاته . وقد يكون ذلك « الجمال
في ذاته » مقنعاً للعقل ، ولكنه ليس « جميلاً » بأي معنى من المعاني ،
أي لا يستجيب له ذلك النزوع البلي اصطلاحنا على تسميته بالحاسة
الجمالية . أنه شيء ثابت ، جامد ، لا يتغير ولا يتحرك ولا يحيا ولا يتطور ،
يفضله « شاعر التجريد » على كل مظاهر الجمال المتنوع النابض بالحياة .
فإن كان هذا هو نوع الشعر الذي أمتاز به أفلاطون ، فليس من المستغرب
أن يتصف موقفه من الشعر ، وبين الفن عامة ، بهذا التناقض الأساسي ،
وأن تختلط الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشعرية في فلسفته إلى هذا
الحد .

محتويات الكتاب

صفحة	
٣	تصدير
١١	الحظنة التاريخية لمحاورة الجمهورية
٢٩	المنهج الأفلاطوني في المحاورة
٥١	موضوع المحاورة
٧٥	الأفكار السياسية
١١٦	الذهب الأخلاقي
١٢٥	التربية ، ومراحل المعرفة
١٤١	اليتسافيزيقا
١٥٦	الأفلاطون بين الفلسفة والفن

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر

Bibliotheca Alexandrina



0360181



الشم ٣٠ قرشا